

لابن الأمير (ت ٧٣٦هـ)

في اختصار الشامل في أصول الدين

لإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ)

المجلد الثاني

دراسة وتحقيق
جمال عبد الناصر عبد المنعم

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

الطبعة الأولى
١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشؤون الفنية

ابن أمير الحاج ، موسى بن محمد التبريزي ، (١٢٧٠ - ١٣٣٣) .
الكامل في أصول الدين / لابن الأمير في اختصار الشامل في أصول الدين / للجويني .
ط ١ - القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، ٢٠٠٩م .
٨٨٠ ص ؛ ٢٤سم .
تدمك ٨ ٨١٩ ٣٤٢ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - علم الكلام .
أ - الجويني ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ، ٤١٩ - ٤٧٨هـ (مختصر) .
ب - عبد المنعم ، جمال عبد الناصر . (دارس ومحقق).
جـ - العنوان .
٢٤٠

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
ش.م.م

تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة أعوام متتالية ١٩٩٩م ، ٢٠٠٠م ، ٢٠٠١م هي عشر الجائزة تتويجًا لعقد ثالث مضى في صناعة النشر

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية
الإدارة : القاهرة : ١٩ شارع عمر لطفي موازٍ لشارع عباس العقاد خلف مكتب مصر للطيران عند الحديقة الدولية وأمام مسجد الشهيد عمرو الشربيني - مدينة نصر
هاتف : ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +) فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين
هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)
بريديًا : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩
البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com
موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com



فهرس المجلد الثاني

الموضوع	الصفحة

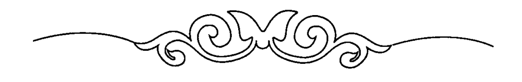
* * *



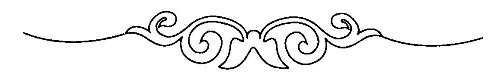
الكتاب الخامس

[كتاب الكلام بمبيحات في غير كلام الخلق]





كتاب
الكلام بمبيحات في غير كلام الخلق



قال النظام [١]: هو جسم لطيف ينبعث من المتكلم، ويقرع الهواء ويداخله ثم اختلف قوله فقال مرة: الجزء الذي يداخل الهواء أيضًا كل المسامع وتهجم الروح فيسمع فأورد عليه أن الجسم لا يشتغل أحيانًا كثيرة ولا يداخل أجزاء كثيرة في وقت واحد، فقال ذلك الجزء يقرع أجزاء الهواء، وتلك الأجزاء تتكيف بتكيفه وتتشكل بشكله فيحصل منه أعداد لا تنحصر فكل من قرع أذنه شكل منها سمع ذلك الكلام وفهمه، فعلى الأول يكون المسموع للكل واحدًا، وعلى الثاني يكون كل واحد يسمع غير ما يسمعه الآخر، وهذا مذهب كثير من الفلاسفة.

وقال بعض المعتزلة: الكلام حركة ينقطع على وجه خاص وهو أبعد من الأول؛ لأن الحركة عرض لا يوصف بالقرع والمصاكة وشغل الحيز.

وقال العلاف والشحام والجبائي [٢]: الكلام حروف مقيدة يسمع مع الأصوات لا مع الكتابة والحفظ والحروف أكثر من الكلام عندهم غير الأصوات، لكن يوجد معها ومع الكتابة والحفظ، فإن وجدت مع الأصوات كانت مسموعة، وإن وجدت

---

(١) ذهب النظام إلى أن الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع أجزاء الهواء فيتموج الهواء بحركته ويتشكل بشكله ثم يقرع العصب المفروش في الأذن فيتشكل العصب بشكله ثم يصل إلى الخيال، فيعرض على الفكر العقلي فيفهم، نهاية الأقدام (ص ١٨١).

(٢) قارنه في نهاية الأقدام للشهرستاني (ص ١٨٢).

مع الكتابة والحفظ فلا، وقال معظمهم: الكلام حروف منتظمة نظمًا خاصًا ومقيدًا وهي الأصوات المتقطعة تقطيعًا خاصًا ولهم تفاصيل تأتي في أبوابها.

وقال معظم مشايخنا [١]: الكلام معنى قائم بالنفس ليس بحروف ولا أصوات، وهو الحديث الذي يديره القائل في نفسه ويبرره من ذاته والعبارة والكتابة والرموز وحروف الإشارات دلالات عليه.

وقال الجبائي: الخواطر كلام في الباطن فوافق الجملة، وخالف في التفصيل، فقال: هي حروف وأصوات خفية من جنس الحروف الظاهرة، ثم قال مرة: لا يسمعها ذو الخاطر لخفائها، وقال مرة يسمعها لكن تثبته عليه الإرادات والاعتقادات ونحوها ما تقوم بالنفس ليقارب مجالها، وخالفه جملة المعتزلة فقالوا: الخواطر ليست بكلام بل اعتقادات ونحوها مما يقوم بالنفس.

ومذهب ابن الجبائي أن المكلف يهجم على قلبه في أول أمره ملك يأمره بالنظر ويكلمه به في نفسه ويخوفه عاقبته.

وقال أئمتنا: العبارات دلالات على الكلام [٩٩/ب] وليست كلاما حقيقة.

وقال الشيخ مرة بذلك ومرة قال: الكلام يطلق على المعنى القديم القائم بالنفس ويطلق أيضًا على العبارات حقيقة والكلام شاهدًا ضربان.

هذه جملة المذاهب، فأما قول النظام فهو بعيد جدًا فإنه لو كان بعيدًا كان جسمًا قائمًا بنفسه متحيزًا، ويستحيل اجتماع جسمين في حيز واحد [٢]، وعنده أن أجزاء الكلام لا تستدعي حيزًا بل تداخل أجزاء الهواء وتوجد في حيزه وهو قائم على تداخل الأجسام، ويلزم من ذلك جواز رجوع أجزاء العالم بجملة إلى قدر جرد له، ثم يبسط منها السماوات والأرض من غير نقص في الأول ولا زيادة في الثاني، وهو جحد للضرورة، وقد تقدم إبطال القول بتداخل الأجسام، ولا كل جسم يجوز كونه حيًا أو ميتًا وقادرًا أو عاجزًا وآمرًا أو ناهيًا، فيلزم على قوله جواز اتصاف الكلام بذلك، وبكونه مكلمًا أو ساكنًا، وفساد ذلك ظاهر.

---

(١) يقصد إمام الحرمين مشايخه من الأشاعرة.

(٢) في الأصل « واحدة » والصواب ما أثبته.

ولو كان الكلام جسمًا لكان كل جسم كلامًا؛ لأن الأجسام جسم واحد، كما مر في أحكام الجواهر؛ ولأن الكلام مقدور للبشر وفاقًا، والجسم غير مقدور، وعنده حيث أبطل القول بالتولد، ثم الكلام عنده يقع في جزء وتتشكل به أجزاء الهواء والمباشر بالقدرة لا يتعدى محلها، والمباين له من أفعال العباد محدث بالتولد عندهم وهو ينكره وينكر الأعراض ويجعلها أجسامًا لطيفة، وقال مرة الأجسام أعراض مجتمعة؛ فاضطرب لذلك مذهبه، وقد تقدم الرد عليه، وسيأتي شيء منه.

وأما القول بأنه حركة، فجوابه أن الحركة عرض، ويستحيل عليه القرع والمصاكة والمصادمة؛ لأنها من صفات الأجسام، ولو صح ذلك في الحركة وهي عرض لصح في كل عرض كالعلم وغيره وللزم أن تتحرك الحركة بحركة وتلك الحركة بأخرى، وقد مر بطلان مثل ذلك، ويستحيل أيضًا وصف الحركة بالتقطيع؛ لأنه من صفات الأجسام، ثم الحركة في جهة واحدة لا تختلف فلو كانت الحركة في جهة ما كلامًا لزم أن يكون كل حركة في تلك الجهة كلامًا وبطلان ذلك واضح لا يخفى.

وأما القول بأنه حروف وأصوات فإنما يصدر ممن ينكر كلام النفس والحق وجوده لأن الأمر اقتضاء الفعل، والنهي اقتضاء الترك، والعاقل يجد من نفسه [١٠٠/أ] ذلك الاقتضاء بعد تصرم الحرف والصوت والاقتضاء أمر، والأمر كلام.

فإن قيل: الذي يجده هو إرادة الوقوع أو عدمه.

قلنا: قد مرَّ أن كل أمر لا يلزم كونه مريدًا لوقوع ما أمر به وقع ذلك، فالأمر الذي لا يريد وقوع ما أمر به يجد نفسه منتصبة للطاعة مطالبة بها داعية إليها.

قلت: فيه نظر والله أعلم.

فإن قيل: إذا لم يرد وقوع الفعل يريد كون قوله أمرًا فإنه يحتمل غيره فالذي يجده في نفسه إما إرادة الطاعة أو إرادة صرف قوله إلى الأمر ويميزه عن غيره.

قلنا: تلك الإرادة تكون مع اللفظ أو قبله والاقتضاء يستمر بعد تصرم اللفظ فهو غير تلك الإرادة فبطل أن الذي يوجد في النفس إرادة، وتعين كونه كلامًا نفسانيًّا مدلولًا عليه بالعبارات، وأيضًا لو جاز حمل ذلك على الإرادة لجاز أن يقال النظر والاستدلال بمعنى العلم وإرادته.

فإن قيل: الناظر من نفسه ضربًا خاصًّا وهو نظره وهو زائد على الإرادة.

قلنا: النظر أرق من حديث النفس، وتمييزه عن حديث النفس أشق من تمييز الإرادة عنه؛ ولأن الاقتضاء ليس بعلم ولا جهل ولا ظن بل هو طلب يخالف ذلك كله فثبت بذلك حديث النفس؛ ولأن السيد لو أشار إلى عبده إشارة بعد تقدم مواصفة فهم منها الإيجاب لم يكن ذلك مع عدم الحرف والصوت، والإيجاب يستلزم الأمر والحركات ليس كلامًا عند المحققين ولم يبق غير حديث النفس والإشارات دليل عليه كالعبارات لاستحالة مأمور بلا أمر ولا كلام؛ ولأن من ثقل لسانه وتعذرت عبارته يقع طلاقه وعنفه وسائر عقوده.

وقال بعضهم: يصح منه القذف والشهادة، وإنما يقع طلاقه فلا يمنع عدم نطقه بتقدير كلام في نفسه.

فإن قيل: لو كان ما في النفس كلامًا لوقع به طلاق القادر على العبارة.

قلنا: من أوقع من العلماء الطلاق بالنية فقط يلتزم السؤال، ومن لم يوقعه بذلك يقول الطلاق صريح وكناية فالصريح لا يفتقر إلى بينة، والكناية يحتاج إليها فكما جاز الفرق بين القولين جاز الفرق بين ما يظهره القادر وبين ما يخفيه، وأما العاجز فليس التنبيه فاكتفى بها.

وعن الشافعي أن الناطق لو أشار بالطلاق إشارة الآخر من وقع [١٠٠/ب] طلاقه، وكذا لو نطق بالطلاق، وأشار بالعدد وبالجملة لا يشترط النطق مطلقًا في كل صوره بل يشترط إظهار ما في النفس بعبارة أو إشارة واستدلال لإثبات كلام النفس بأن الحروف متعاقبة بعدم الأول قبل وجود الثاني فيمتنع الاجتماع والواحد ليس بكلام فوجب حمل الكلام على ما في النفس ونقض ذلك بأن الحروف عبارة عنه عندكم والإلزام باقٍ، فإن امتنع إطلاق الكلام فليمتنع إطلاق العبارة.

وأجيب بأن العبارات دلالة وأمارة على ما في النفس، ويجوز جعل العدم أمارة كما نقول إذا لم يجئ زيدٌ غدًا فافعل كذا أو فاعلم أن الأمر كذا.

أما الكلام فصفة ثبوتية يقدح فيها العدم فلا يلزم من الحكم تقدم الكلام عند عدم الحروف والحكم بمثله في العبارة للفرق المذكور، وإنما يمتنع جعل العدم أو القدم كلامًا، ويجوز أن يجعل عدم الحروف دلالة على الأمر والنهي بالتواضع، ولا يجوز أن يجعل عدمها كلامًا؛ لأن الأعلام الوضعية كالدلالات العقلية فكما يجوز

الاستدلال بالعدم على الموجود يجوز نصب العدم علامة أمارة، فأما جعل العدم كلامًا فلا يجوز؛ لأن صيغة افعل تصلح للوجوب والندب فلا بد من تميز.

فإن قيل: تميز بالإرادة. قلنا: لو أوجبت الإرادة صفة لإحدى الصيغتين لاستقلت بها، ولزم الاختلاف لكنهما متماثلان وفاقًا ما إذا كان المميز إيجاب النفس أو ندبها استغنى عن توسطه الإرادة واندفع المحدود، فإن نقض ابن الجبائي ذلك بتخصيص بعض العبارات بالندب وبعضها بالإيجاب فقد قدمنا بينهما فرقًا ظاهرًا ومن الدليل على كلام النفس إطلاقه عند العقلاء، حيث يقولون في نفسي كلام وفي خاطري ويجوز ذلك مع شيوعه وإذاعته وورد في النص لقوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ ﴾ [المجادلة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓۖ ﴾ [الملك: ١٣]، والمراد كلام النفس لقوله: ﴿ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾ [الملك: ١٣] (١)، وقوله تعالى: ﴿ قُلۡ إِن تُخۡفُواْ مَا فِى صُدُورِكُمۡ أَوۡ تُبۡدُوهُ يَعۡلَمۡهُ ٱللَّهُۗ ﴾ [آل عمران: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ ﴾ [المنافقون: ١] (٢)، والمراد كلام النفس؛ لأن الصدق والكذب من صفات الخبر وهو قسم من أقسام الكلام ونحو ذلك.

وورد في الشعر: إن الكلام [١٠١/أ] لفي الفؤاد... (٣)، وهو حجة في اللغة؛

---

(١) قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: يقول تعالى مخبرًا عمن يخاف مقام ربه فيما بينه وبينه إذا كان غائبًا عن الناس، فيكف عن المعاصي ويقوم بالطاعات حيث لا يراه أحد إلا الله تعالى بأنه له مغفرة وأجر كبير؛ أي تكفر عنه ذنوبه ويجازى بالثواب الجزيل، كما ثبت في الصحيحين: « سبعة يظلهم الله تعالى في ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله، فذكر منهم رجلًا دعته امرأة ذات منصب وجمال فقال: إني أخاف الله، ورجلًا تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه »، وقال الحافظ أبو بكر البزار في مسنده: حدثنا طالوت بن عباد، حدثنا الحارث بن عبيد عن ثابت عن أنس قال: « قالوا يا رسول الله، إنا نكون عندك على حال فإذا فارقناك كنا على غيره قال: كيف أنتم وربكم؟ قالوا: الله ربنا في السر والعلانية، قال: ليس ذلكم النفاق » لم يروه عن ثابت إلا الحارث بن عبيد فيما نعلمه، ثم قال منبهًا على أنه مطّلع على الضمائر والسرائر ﴿ وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓۖ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾ [الملك: ١٣]؛ أي بما يخطر في القلوب، ﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ ﴾ [الملك: ١٤] أي ألا يعلم الخالق، وقيل معناه ألا يعلم الله مخلوقه؟ والأول أولى لقوله: ﴿ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴾.

(٢) وتتمة الآية: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴾ [المنافقون: ١] فشهد الله بكذبهم، برغم عدم تصريحهم بذلك بل بيتوه في أنفسهم.

(٣) وتتمة البيت:

إنَّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنما ... جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دليلًا =

ولأنا مأمورون بما جاء به النبي ﷺ وقد تصرم تلك الحروف فلو لم يثبت كلام النفس لم يكن الآن تكليف.

فإن قيل: مفهوم الكلام الأصوات والحروف المنقطعة؛ لأنها الموصوفة بالفصاحة والبلاغة والإيجاز والإطناب، وغير ذلك وعند العقلاء هو المسموع ولا يسمع غير الصوت.

قلنا: قد قال الجبائي والنظام والشحام: إن الكلام حروف فلا يتم لهم جعله أصواتًا وأيضًا فإن الكلام كما يطلق على العبارات يطلق على ما في النفس وكلاهما منقول عن العرب ولم يدع الحصر في كلام النفس، ولو قلناه فالجواب أن إطلاق الكلام على الأصوات يجوز لصحة قولنا سمعت العلم والفقه والطب ونحوه وكلها معانٍ [1] قائمة بالنفس والعبارات أدلة عليها، ويكفي في صحة الإطلاق بطريق المجاز وجود سبب بضرب الشبه كما في الغائط والحدث والقدرة ونحو ذلك.

فإن قيل: النحاة يقسمون الكلام إلى اسم وفعل وحرف [2]، وكلها ألفاظ. قلنا: اللغات لا توجد من الاصطلاحات فلكل قوم اصطلاح ولو عرض هذا التقسيم على عدي أنكره، ولو قيل له: إن زيدًا « في قولنا لم يقم زيدٌ » فاعل مع نفي الحكم عنه لم يفهمه؛ ولأن غير النحاة قسم الكلام إلى أمر ونهي، وخبر واستخبار، وكلها معانٍ [3] قائمة بالنفس فكل قوم يقسمون الكلام بحسب غرضهم وحاجتهم، فلا تثبت بذلك لغة.

ويرد على ابن الجبائي في قوله: إن الخواطر كلام لكنه حروف حقة، إن العاقل

= البيت من بحر الكامل التام وتفعيلته (متفاعلن متفاعلن متفاعلن)، وهو للأخطل، وهو من فحول الشعراء في الدولة الأموية، كان مختصًا بالخليفة عبد الملك بن مروان، مات سنة (٩٠هـ)، شعر الأخطل: (٨٠٥) طبعة دار الشروق، واشتهر هذا البيت في استدلالات الأشاعرة على إثبات الكلام النفسي، الإنصاف: (١٠٥)، تمهيد الأوائل: (٢٨٤)، الإرشاد: (١٠٨)، لمع الأدلة: (١٠٤)، نهاية الأقدام: (٣٢٣)، غاية المرام: (٩٧)، شرح الطحاوية: (١٢١).

(١) في الأصل « معاني » والصواب ما أثبته.

(٢) وفي هذا يقول ابن مالك في ألفيته عن أقسام الكلام:

كلامُنا لفظٌ مفيدٌ كاستقِمْ ... اسْمٌ وفِعْلٌ ثُمَّ حَرْفٌ الْكَلِم

(٣) في الأصل « معاني » والصواب ما أثبته.

لا يسمعها ولا يدركها من نفسه، ولو جاز ذلك في الكلام لجاز في العلوم والإرادات، فإن قال العبارة دليله عليها فكانت مثلها.

قلنا: لا يلزم مماثلة الدليل للمدلول عليه؛ لأن الحوادث دليلة على الصانع ولا مماثلة بينهما، وقد يستدل على الخواطر بحركات وإشارات لا تماثلها؛ ولأن العبارات تدل على العلوم ولا تماثلها، قيل من زوَّرَ [1] في نفسه كلامًا فقد مثَّل الحروف في نفسه؛ ولهذا يبرزها بعبارة تطابقها.

قلنا: قد يتصور في نفسه أشباحًا وأشخاصًا ويمتنع حصولها في الصدر بل قد يتصور الجبال والبلاد ونحوها ويمتنع وجود ذلك في الصدر، ولو صح مثول الحروف لم يصح في الصوت.

ومذهب ابن الجبائي [١٠١/ب] أن الخواطر أصوات خفية وهو باطل، وقيل لأن الخواطر تجري مجرى الأنفاس، فتتقدم عند ضبط النفس وهو فاسد فإنا نجد الخواطر مع ضبط النفس، نعم إذا طال حبس النفس تعددت الخواطر للألم الحادث كما في المرض، وزعم ابن الجبائي أن الخاطر يسمع كما يسمع الصوت، وهو فاسد لا يجده عاقل في نفسه، ولو صح ذلك جاز أن يرى أطلالًا وخيالًا، ونحن أنا لا نراها وهو جهالة.

فصل في حد الكلام عند المعتزلة

قال النظام: هو جسم لطيف مسموع وقد تقدم ردُّهُ، وقال الجبائي والنظام والشحام: حروف مقيدة مسموعة مع الصوت، وهو فاسد بدعوى تغاير الصوت والحرف، إذ ليس الحرف غير صوت منقطع، فإن الصوت إذا امتد كان عقلًا، فإن انقطع بتلاقي مخارج الحروف وانطباقها صار حروفًا ومعنى تقطعها تواليها وتعاقبها، فالقائل بحرف زائد على ذلك مطلوب بالدليل وهذا كمن زعم أن العالم عالم لمعنى

---

(١) زوَّر: أي أعد وجهز، وورد عن عمر بن الخطاب ﷺ يوم السقيفة أنه قال: « كنت زورت كلامًا فسبقني إليه أبو بكر »؛ أي جهزت وأعددت، قال عمر هذه المقالة يوم سقيفة بني ساعدة بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة عندما اجتمعوا لينظروا أمر الخلافة بعد النبي ﷺ، القصة في صحيح البخاري، كتاب الفضائل باب فضل أبي بكر، وأحمد في مسند ابن عباس حديث السقيفة، وجاء في المعجم الوجيز مادة زور: زوَّر الكلام: مَوَّهَهُ.

قائم به غير العلم ولو صح أن غير الصوت مسموع لجاز أن يقال صفة العلم مسموعة.

وقال بعض البصريين: الكلام هو الصوت المعتاد المسموع وهو غير مطرد؛ لأن كثيرًا من الأصوات تحصل منه فائدة وليس بكلام وفاقًا وغير منعكس؛ لأن ما يصدر من المترنم يسمى كلامًا مع عدم إفادته، وفيه نظر؛ لأن ما يفيد لا يسمى كلامًا في اللغة، والله أعلم، وقد يقال تكلم زيد ولم يُفِدْ كلامُه شيئًا وهو مثل ما قبله؛ لأن المنفي الكلام اللغوي.

وقال بعضهم: الكلام أصوات متقطعة نوعًا من التقطع مفيدة، ورد بأن الصوت قد يتقطع كما في الطنين ونحوه وفي تقيده بالمفيد ما سبق جوابًا ونظرًا؛ ولأن الحرف الواحد قد يكون كلامًا كقولهم: « عِ، شِ، قِ » من الوعي والوشي والوقاية، ولا تقطيع فيه؛ ولأن قولهم: « نوعًا من التقطع » كلام مبهم غير مبين، والحد يصان عن مثله؛ لأنه يراد للسان.

وقيل: الكلام أصوات متقطعة وحروف منتظمة، وهو كالذي قبله، وزيد أن حاصل الكلام الحروف المنتظمة عندهم بعد البحث أصوات متقطعة ففي الحد تكرار غير مفيد (١).

وقال شيخنا: الكلام ما أوجب كون المتكلم متكلمًا وهو مطرد في تحديد كل معنى، وفيه إبهام يخل بالمقصود، وإذ لا يتميز منه الكلام عن غيره [١٠٢/أ]، وقيل: الكلام هو المنقسم إلى الأمر والنهي والخبر والاستخبار وهو غير سديد؛ لأنه تفصيل والمراد بالحد بيان لجمع التفصيلات ولخروج النداء عنه.

فإن قيل: النداء إخبار بالدعاء. قلنا: يلزم مثله في الأمر والنهي ولا قائل به؛ ولأن الخبر يحتمل الصدق والكذب دون النداء، ويخرج عن الحد أيضًا التمني فإنه قسم من الكلام.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: هو النطق القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات

---

(١) يوجد تفصيل هذا الكلام في: شرح الأصول الخمسة: (٥٣٦)، المحيط بالتكليف: (٣١٧/١، ٣٢٠، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٣٤،) المغني: (٤٧/٧)، (١٩١/١٦)، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض: (٤١١)، والأشاعرة في الإرشاد: (١١٢)، نهاية الأقدام: (٢٧٩)، (٢٨٥)، الملل والنحل: (٨٠/١)، غاية المرام: (٩٤)، الغنية في الكلام: [ل ٧٧/ل].

وغيرها من الأمارات، ويثبت كلام النفس بما مرَّ من الأدلة، وهذا الحد أشبه بما قبله، كما أن النطق المضاف إلى النفس مجهول، والحد يراد للبيان، وله أن يقول تحديد الكلام بالنطق لتحديد العلم بالمعرفة سيَّما وقد ميزه بالإضافة وبالدلالة عليه.

قال المصنف [(١)]: وعندي أن شيئًا من هذه الحدود لا يسلم من القدح.

فإن قيل: فما الحد المرضي عندكم؟ قلنا: قال القاضي: الكلام مما لا يحد؛ لأن الحد غير مقصود لذاته بل لبيان المحدود وليس من شرط كل شيء أن يتأتى تحديده على الوجه المطلوب من الحدود بل الغرض بيان المذاهب في الكلام، إما بالتحديد أو بالتفصيل. قال: والمعلومات تنقسم في حكم الحد كما تنقسم في حكم العلة فكما أن الأحكام منها ما يعلل وما لا يعلل، فكذلك المعلومات منها ما يحد وما لا يحد، ومثله بالألوان والروائح والطعوم.

ثم قال: وإذا قصدنا تحديد العلوم المختلفة بما يجمعها ذكرنا حالة يشترك فيها العلم الحادث والقديم، فقلنا: العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه فإن كان لأنواع الكلام حالة تشترك فيها لزم ذكر باقي الحد؛ إذ لا مشاحة في اللفظ، ويجب القول بذلك؛ لأن الأمر والنهي مشتركان في كونهما كلامًا كما اشترك الحادث والقديم في كونهما عِلْمًا، وهو سؤال قوي ثم أجاب بجوابين: أحدهما أن كون الكلام كلامًا حال، كما أن كون العلم علمًا حال، وهذه الحالة تغير عنها بالتفصيل ولا يجب بها التحديد، وفيه نظر لأن التقسيم يعرض بخصائص الأقسام لا القدر المشترك.

قلت: وفيه أيضًا نظر من وجه آخر؛ إذ لا يمشي ذلك عند من ينكر الحال، والجواب الثاني وهو الصحيح أن الكلام يحد فيقال هذا القول [١٠٢/ب] الذي لا يتخصص بمواضعه، ويوصف وفيه احتراز عن العبارات؛ إذ لولا المواضعة عليها والتوقيف لم تكن كلامًا.

فإن قيل: يقال حكاية عن سليمان عليه السلام: ﴿ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ ﴾ [النمل: ١٦]، وعن النملة: ﴿ ٱدْخُلُوا۟ مَسَـٰكِنَكُمْ ﴾ [النمل: ١٨]، وعن الهدهد: ﴿ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴾ [النمل: ٢٢]، فدل على وصف ما صدر منهم بالمنطق والقول.

---

(١) ويوجد ما يماثل هذا الكلام في: الغنية لأبي القاسم الأنصاري (ل ٧٥/أ).

قلنا: هذا من باب خرق العادة معجزة لسليمان ﷺ ولوصف الطير ونحوه بالعقل لزم جواز تكليفه، وجوَّز الجاحظ كونها عاقلة غير مكلفة كمن ناهز الاحتلام فورد عليه تجويز كونها ناظرة في دقائق المسائل ومشكلاتها ولا قائل به.

قال المصنف: والذي عندنا أن البهائم لا تعقل قطعًا، ويحمل ما وقع في النص على خرق العادة، وقيل يجوز أن تكون الطيور منطقة بلغة فهمها سليمان ﷺ، ولم تكن هي عاقلة ولا مدركة لمعانيها؛ وعلى هذا تكون تسميتها ناطقة وقائلة مجازًا وتوسعة لا على الحقيقة.

فصل من مذهب المعتزلة أن التكلم صفة فعل

يعني أن المتكلم فاعل الكلام وليس الفاعل من فعله صفة راجعة لذاته غير صدور الفعل منه، ومعنى كون القديم متكلمًا عندهم أنه خلق الكلام وأبدعه كالحادث، وأنه لا يجوز لأحدنا أن يتكلم بكلام ضروري، كما يعلم بعلم ضروري ويتحرك كذلك؛ إذ لو خلق اللّٰه تعالى كلامًا ضروريًا في أحدنا كان اللّٰه تعالى هو المتكلم به دون من صدر منه، ومذهبنا خلاف ذلك بل المتكلم عندنا من قام به الكلام وصدر منه سواء كان ضروريًا أو لا، وكذلك العلم والقدرة والإرادة والتلون، وكل ما ليس بفعل ولو خلق الكلام في جسم كان هو المتكلم، واللّٰه تعالى خالق الكلام فيه فمما يستدلون به على مذهبهم أنه لا بد من تقدير وجه في إضافة الكلام إليه إضافة لذلك إلى قيامه به، والإلزام أن يقال متكلم لمن قام به لون أو كون من حيث وجد القيام به.

ولزم أيضًا أن يوصف اللسان بأنه متكلم من حيث قام الكلام به وهو محال وأيضًا فالكلام هو أمر لمكان أجرام الهواء في الجو فهو قائم به، ولا يسمى متكلمًا فالمتكلم من فعل الكلام إذن وهذا عمدتهم.

قلنا: قولهم المتكلم من فعل [١٠٣/أ] الكلام ساقط لوجوه:

أولها: أنه معارض بمثله؛ إذ [لو] [1] كان المتكلم من فعل الكلام لكان كل فاعل متكلمًا، فإن معنى الفعل في الكلام هو في غيره.

فإن قيل: لم يرد كل فعل بل فعل الكلام.

---

(١) « لو » ليست في الأصل أضفتها ليستقيم السياق.

قلنا: ونحن لم نرد كل قيام الكلام ثم يبطل قولهم بالأسود فإنه يقال لما قام به السواد، فإن قالوا قيام السواد كقيام غيره كان باطلًا، وأيضًا إنما كان المتكلم متكلمًا لقيام الكلام به لا على وجه التعليل، وهذا كما يقولونه في الأسود ونحوه، وأما إلزامهم إيانا أن اللسان هو المتكلم فإن جعلنا اللفظ كلامًا ألزمناه وإن حصرناه في القائم بالفعل، فالمتكلم الحر هو الذي قام به الكلام كالعلم والقدرة، فلا يتعدى حكم صفة محلها، وهذا يناسبهم على صرف الأحكام إلى الجملة وهو غير مسلم لما سنذكره.

وأما إلزامهم وصف الحر بأنه متكلم فباطل فإن فعل البشر لا يتعدى محل قدرته والقول بالتولد باطل، وسيأتي الكلام على الصدى، قالوا لا يُعرف كون الشخص متكلمًا إلا بوقوع الكلام على وفق قصده وإرادته، وهو باطل بالغافل والنائم والساهي، وطردوا ذلك في الأفعال، وأثبتوا به التولد، وكون العبد محدثًا، وسيأتي إبطاله قال: إذا تكلم المصروع قال الناس: تكلم الجني لاعتقادهم أنه فعله، وهذا لا يبطله قولنا إنهم ينكرون وجود الحق؛ لأنه إلزام للخصم على ما يقتضي مذهبه، بل الحق أن هذا القول لا يصدر من محصل وإنما يقوله الجهلة كما يقولون لصوت المصروع المخالف لعادته إنه صوت الجني فكان قياسه أن يقال الصوت من فعل الصوت وهم يأبونه، ولو سلم أن كلام المصروع ينسب إلى الجني، فلِمَ قلتم: إن ذلك لكونه فعلًا له لا دليل عليه وعدم علمهم بوجه غيره ليس بدليل في الاعتقادات، ويؤيده أن الجن عند قوم أجسام لطيفة تداخل أجسام الإنس يدل عليه النص، فجاز أن يقال الجني يتكلم بجسمه اللطيف غير المرئي [1]، ولكن يسمع من بدن الإنسي أي فينسب إلى الجني؛ لأنه متكلم به حقيقة، وقد يقول ذلك من لا يتصور الفعل والقصد.

قالوا: الرب سبحانه متكلم قطعًا وكلامه حادث؛ إذ لا قديم غير الذات، وهي لا تقبل الحوادث فلزم قيامه بغيرها [١٠٣/ب]، ووجب من مجموع ذلك كون الكلام صفة فعل [2].

---

(١) في الأصل « الغير مرئي » والصواب ما أثبته.

(٢) يوجد ما يماثل هذا في: الغنية في الكلام (ل ٧٨/أ).

قلنا: لا يكفي في الاستدلال نقل المذاهب، وهذا محل النزاع، فمعظم المقصود من الباب إثبات قدم كلامه ﷻ، وقد تقدم أن المستحيل إثبات قديمين إلهين فأما إله واحد قديم له صفات فلا استحالة فيه كما مرَّ.

ولو سلمنا لهم ذلك لم يكن فيه دلالة على أنه صفة فعل فإنهم يقولون: إن الإرادة حادثة، ولا يجعلونها صفة فعل فلتقولوا إنه تعالى يخلق كلامًا في غير محل ويرجع حكمه إليه كالإرادة، ودليلنا أنا إذا سمعنا من شخص كلامًا سميناه متكلمًا بدون أن نستحضر فعلًا وفاعلًا، فالعلم بأنه متكلم غير مترتب على العلم بأنه فاعل يوضحه أنه لو جرى على لسان شخص كلام نسب إليه قطعًا، وإن لم يكن من فعله وجحد ذلك عناد.

قال الأستاذ: من تكلم بما تواجد به وهو مُكْرَهٌ، وزعم أنه لم يتكلم فقد عاند؛ لأن سماع الكلام من المكره كهو من المختار؛ ولأنه تعالى خالق أفعال العباد فإذا صدر الكلام للعبد نسب إليه كسبًا، وإلى الباري تعالى خلقًا كما سيأتي.

ثم يقول: الصوت من فعل الصوت، **فإن قالوا**: بل من قام به.

قلنا: الكلام عندكم ضرب من الصوت ففاعل الكلام فاعل للصوت، ويلزمهم كونه تعالى مصوتًا وفيه مخالفة للدّين والخروج عن مذهب المسلمين، وسبب الخلاف قولنا إن الكلام معنى قائم بالنفس وقولهم لا كلام إلا الصوت.

فرع: قالوا: الكلام لا يوجب لمن قام حالًا؛ لأنه من صفات الأفعال:

وقال القاضي: إذا قلنا بالأحوال فالكلام يوجبها لمن قام به، قالوا لا يوجب الحال إلا ما يفتقر إلى بنية خاصة كالعلم ويرجع حكمه إلى الجملة.

قلنا: دعوى فقط فيجوز أن يخلق اللَّه تعالى جوهرًا فردًا يقوم به علم وحياة وقدرة وسيأتي.

وقال النظام: الكلام يفتقر إلى البنية شاهدًا أو غائبًا.

ويرد على الكل أن اللون لا يفتقر إلى بنية خاصة لقيامه بالجوهر الفرد مع كونه موجبًا للحال، وعكسه الإرادة توجب حالًا، ولا تفتقر إلى بنية لثبوتها عندهم في غير محل فلا تلازم بين البنية وإيجاب الحال، وكذا التأليف يفتقر إلى بنية ولا يوجب

حالًا، قالوا لو أوجب الكلام حالًا افتقر إلى حياة محله كالعلم، وإنما هو حروف وأصوات يجوز تقدير قيامها بالجماد.

[١٠٤/أ] **قلنا**: قد يثبت كلام نفسي ليس بحرف ولا صوت، ويفتقر عندنا إلى حياة محله ولو سلم بطل بالكون لإيجابه الحال وعدم افتقاره إلى الحياة، والحياة كذلك.

قالوا: الأحوال تعلم ضرورة ثم تعلم موجبًا، وكون المتكلم متكلمًا يعلم قبل العلم بحاله فلِمَ يوجب حالًا.

قلنا: بل كما نعلم كون العالم عالمًا قبل النظر في علمه، كذلك نعرف كونه متكلمًا قبل إثبات الكلام له وباقي العرض يستوي عنده العِلْمان.

قالوا: يلزم من هذا الحكم بأن الأسود بكونه أسود حالًا، وباقي الأحوال تعلم الأسود والأبيض وتنفي السواد والبياض.

قلنا: إذا أثبتنا الأحوال بالصفات التي تشترط فيها الحياة والأكوان بغيرها فالوجه التعميم.

ولو سلم ما قالوه فالأحوال تنقسم من وجوه: فمنها ما يختص بالمحل، ومنها ما يرجع إلى الجملة، ومنها ما يثبت لمعنى ثابت لا في محل، ومنها ما يفتقر إلى الحياة والبنية، ومنها ما يعلم ضرورة، ومنها ما يُعلم اضطرارًا نظرًا، ثم إن الساهي له حال، ويستحيل عليه بكونه ساهيًا؛ إذ لو علم كان عالمًا لا ساهيًا فللحي حال لا يعلمها، وكذا الأكمه [١] لا يعلم من نفسه حالًا من كونه ممنوعًا من البصر، والسليم إذا طرأ عليه العمى وجد في نفسه حالًا في كونه ممنوعًا.

قالوا: الكلام حروف واحدها لا يوجب حالًا، ومجموعها مختلفات والمختلفات لا توجب حالًا وإنما توجب معنى واحدًا [٢] فلا حال للمتكلم، وهو من أقوى شبههم.

---

(١) قال الله تعالى على لسان نبيه عيسى ﷺ: ﴿ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ ﴾ [آل عمران: ٤٩]، والأكمه: هو الأعمى، المعجم الوجيز مادة: كمه.

(٢) في الأصل « واحد » والصواب ما أثبته.

فنقول: الكلام ليس بحروف ولا أصوات بل معنى قائم بالنفس وقد مر، ولو سلم فقد أثبتوا للناظر حالًا عند النظر الصحيح مع تعدد أجزائه فقد ناقضوا كلامهم وقد مرَّ أن التماثل معنى واحد وعللوه في السوادين بالسواد وفي البياضين بالبياض فعللوا شيئًا واحدًا بأشياء مختلفة وإذا ثبت أن الكلام معنى قائم بالنفس ليس هو الحروف والأصوات قائم بالمتكلم ويستحيل قيامه بغيره ليس من قبل الأفعال وكل صفة قائمة بمحل توجب حالًا لمن قامت به كالعلم والإرادة؛ لأن إيجاب العلم الحال ليس لأجل البنية ولا الليلة ولا لرطوبة واعتدال الطبائع ولا لوجود الحياة فلم يبق غير قيامه به وهو موجود في الكلام.

فصل [١٠٤/ب] اختلف الجبائي وابنه في افتقار الكلام إلى بنية شاهدًا وغائبًا

فشرطهما الجبائي فيهما، وأراد بهما مخارج الحروف كما هي في ذواتها، ولا بد من تقدير أدوات مخارج الحروف ومخارج ولهاة، وإذا خلق اللّٰه تعالى كلامًا في جسم وهو المتكلم به وجب أن يتشكل الجسم بهيئة المخارج والأدوات، ومنع خلق الكلام في جسم مصمت.

وقال ابنه بجواز أن يخلق اللّٰه تعالى كلامًا في جسم مصمت، ولا يختص ببنية خاصة وشرط التقيد فيها فقط لنا أن حاجة الكلام إلى البنية فرع حاجة إلى محل والأصل ممنوع عندنا بما مر، وقد أجازوا خلق إرادة تقديم القديم لا في محل قالوا: قياسًا على الشاهد.

قلنا: تؤدي إلى الاتحاد بالتعدي إلى الجسمية والتحيز واللون، وقد مر بطلان هذا القياس وينتقض قولهم بإثباتهم إرادة لا في محل، فالكلام أولى إذ لا حال للمتكلم عندهم، فإن أسند الجبائي على ما شرطه فالقياس على الشاهد، كما أنه لما شرطت الحياة في العالم شاهدًا وجب اشتراطها فيه غائبًا.

قلنا: قد شرطت في الإرادة محلًا في الشاهد دون الغائب والعلة أقوى من الشرط وهي عندهم تطرد ولا تنعكس فكيف يجب طرد الشرط وهو أضعف منها والبينة شرط في الحي شاهدًا لا غائبًا؛ ولأن عنده ليست أصواتًا بل مقارنة لها فتغاير، أفلا يشترط البنية، وإن استدل ابنه بأن فعل أحدنا يفتقر إلى آلات وأدوات فكذا كلامه، والرب سبحانه غني في فعله عن ذلك فكذا كلامه.

قلنا: من أصله افتقار العلم إلى بنية في القديم والحادث، فهلا طرده في الكلام وجميع أدلتهم إما فاسدة مطلقًا أو على أصلهم كمناقضة كلامهم.

« قلت: له أن يقول الصوت شرط في توليد الحركة للكلام »[1].

فصل افتقار الكلام إلى حركة

قال الجبائي: الكلام يفتقر إلى حركة خاصة تقوم بالمتكلم شاهدًا وغائبًا، ولم يشترطها ابنه غائبًا فإن قال الأب: الحركة علة الكلام فهو باطل قطعًا وليس من أصله وإن قال الحركة تولد الكلام؛ قلنا: باطل فإن أحدنا يحرك لهاته بالحروف، ولا يتولد منه كلام لعدم الصوت؛ ولأن الكلام يقع مقدورًا للباري تعالى، ومن مذهبه أن فعله تعالى لا يقع متولدًا بل مقدورًا فوجب أن يقول بأن الحركة شرط في الكلام وليست مولِّدة [١٠٥/أ] ولا موجِبة؛ كالحياة مع العلم وهذا مذهبه وهو باطل.

فإن استدل بالشاهد على الغائب فقد مرَّ إبطاله، وإن زعم أن المتكلم الفاعل للكلام يقوم به الكلام غائبًا كالشاهد طردًا لأجله، لزمه تجويز قيام الحوادث بذاته، ولو كانت الحركة شرطًا جاز قيام السكون ببقائها؛ لأن الحركة سكون لما مر، ولو كانت شرطًا اكتفى بحركة واحدة كسائر الشروط، ولاكتفى بأي نوع كان منها وليس كذلك عنده فإن قال فرع السبب يوجب ظنه ما دام متحركًا، فلو استند الفرع دام الظن.

قلنا: هذا يوجب أن الحركة تولد الصوت وقد منعته، ثم إن كلامًا في الكلام وليس هو عندك أصوات فبطل الدليل.

وإن قال ابنه: الحركات مختلفة، فليس بعضها بكونه مشروطًا أولى من بعض.

قلنا: المجاورة عندك يولد التأليف وهي مختلفة فلتكن الحركات كذلك، فإن قال الحركة تتكون فلو كانت شرطًا كما اللون شرطًا لم يتم للأب أن يقول السكون الذي هو حركة شرط ما ليس بحركة ليس شرطًا، وكل لون كون ليس بانتقال فهو سكون لا حركة، فإن قال: هما متماثلان فللأب منعه، وقد مرَّ من ذلك ما فيه مقنع والغرض إن دعاويهما لا تتم على أصولها.

(١) هذه الجملة وجدت في الهامش الأيسر من المخطوط في نفس الصفحة، وربما هي من استدراك الناسخ.

فصل: (استحالة اجتماع الضدين) (١)

الضدان كل معنيين استحال اجتماعهما في محل واحد لذاتهما فهما ضدان وتضادهما علة استحالة اجتماعهما.

فإن قيل: العجز عن الحركة المكتسبة لا يجامعها فيكونان ضدين.

قلنا: المراد بالتضاد استحالة الاجتماع بالجنس والذات والحركة المكتسبة من جنس الحركة الضرورية، ويجوز اجتماع العجز مع الضرورية فلِمَ يَستحِيل الاجتماع بالذات والجنس؛ لأن الحركة لما حاذت السكون كما مر في الألوان لم يفترق ذلك في الاكتساب ولا بالضرورة، فلا علة للاستحالة غير التضاد، وفعل السؤال أن يقول العجز بباقي القدرة، وهي شرط في الحركة المكتسبة، فبهذا لم يجتمعا لا لما قيل.

ومن هذا القبيل قولهم علم المرء بحركة لا يجتمع مع سكونه فيكونان متضادين وبيانه بما مرَّ فإن العلم بالحركة يضاد العلم بالسكون وهو لازم له فيمتنع وجود العلم بالسكون مع وجود الحركة الملازمة للعلم بها، وهذا المعنى لا يختص بالتضاد فإن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه [١٠٥/ب] فيستحيل اجتماع العلم بصفة شيء مع عدم كونه علتها وإن رجع ذلك إلى التضاد.

فصل (لا ضد للعقل)

لا ضد للعقل من حيث هو، والتضاد إما في جنسين أو مثلين من جنس والفعل يندرج تحته أجناس فلا ضد له، ودليله أنَّا لو قدرنا له ضدًّا، فإما أن يكون فعلًا أو غير فعل، ويستحيل الأول أو يلزم تضاد الشيء بنفسه، وكذا الثاني؛ لأن الموجود الذي ليس بفعل قديم وهو الباري تعالى وصفاته، ويستحيل القول بمضادته للفعل، إذ لو شاء لما وجد معه سواء كان الفعل قديمًا أو حادثًا؛ لأن التضاد لا يتحقق إلا عند تقدير اجتماع في محل ويستحيل فرض ذلك في القديم، ولأنا لو قدرنا الفعل ضدًّا هو فعل فإما أن يكون جوهرًا أو عرضًا مضادًّا (٢) للجواهر والأعراض، ويستحيل

---

(١) هنا فراغ بمقدار كلمتين أو ثلاث والغالب أنها « استحالة اجتماع الضدين ».

(٢) في المخطوط « مضادّ »، والصواب ما أثبته طبقًا لقواعد النحو.

الأول لما مر أن الحركة كلها متجانسة، وأنه يستحيل اجتماعها في محل واحد، وكذا الثاني إذ العرض لا يقوم بنفسه بل بالجوهر فلا يكون مضادًّا له والعرض خلافه.

قلت: وهذا راتبه وفي قوله: « لو قدرنا الفعل ضدًّا هو فعل لم يخل إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا » نظر؛ فإن الفعل لا ينقسم إلى جوهر وعرض بل الفعل عرض فقط فلا وجه لهذا الترديد. انتهى.

فظهر أن الفعل لا ضد له فإن التضاد كالاختلاف والتماثل والفعل لا ينبئ عن تخصيص وتجنيس. وفيه رد على الدهرية، إذ يقولون: لو قدرنا صانعًا فعل بعد أن لم يفعل لكان تاركًا في الأزل، والصفة الأزلية يستحيل تبدلها.

والجواب: إن عنوا بتقدير الترك في الأزل ترك فعل فيضاد ما سيكون فباطل فإن تقدير فعل أزلي محال، فإن كل فعل مفتتح الوجود، وإن عنوا بالترك صفة قديمة فقد ثبت أن القديم لا يضاد الحادث، وإن عنوا أنه لم يفعل فهو نفي محض، ولا منافاة من عدم الفعل في وقت ووجوده في آخر، والضد في الاصطلاح عبارة عن موجود كائن يضاد ما يضاده، هذه عبارة المصنف، ولا يخفى ما فيها، قال: فالحركة ترك السكون، والسواد ترك البياض، وفي اللغة عبارة عن انقطاع الشيء بغير تعرض لإثبات غيره، كما يقال الجهل عدم العلم، وفي الاصطلاح أخص فلا تضاد إلا في شيئين يجمعهما جنس، فإن العدل والإحسان من صفات الأفعال ولا يلزم منهما [١٠٦/أ] تجدد وصفه للقديم، ومعنى وصفه بالخالق والرازق إذا خلق ورزق، أن ذلك واقع بقدرته، ولا يلزم من ذلك تجدد صفة لم تكن له.

ومما يجب علمه يقينًا أن شرط تحقيق التضاد التعاقب على محل واحد واستحالة تقدير الاجتماع، وكل شيئين يستحيل قيامهما بذات واحدة غير متضادين، وفعل الباري يستحيل قيامه بذاته فلا تضاد فيه، وستأتي مسألة العدل والظلم ليسا ضدين، فإن كون الفعل ظلمًا أو قُبحًا من أحكام الشرع لا من صفات النفس، فقد يكون الفعل ظلمًا من وجه عدلًا من وجه فلا يتحقق التضادّ؛ ولأن لكل منهما أجناسًا والتضادُّ يرجع إلى أخص الأوصاف، ويمتنع كون أحدنا عادلًا من وجه ظالمًا من ذلك الوجه، ولا تضاد إلا بين ذاتين، ولا يتحقق التضادُّ مع التناقض وإذا الحق عدل

والمُطل فيه ظلم.

قلت: كلامه هنا لم يتجه لي بعد [١].

مسألة: لا يقع التضاد إلا على محل واحد:

ولا يوجب التضاد إلا الاستحالة إلا عند فرض قيام معنيين بمحل واحد، وبه قال المعتزلة، فما لا يشترط فيه الحياة من الصفات فتندرج فيه الأكوان والألوان والطعوم والروائح، فأما ما يشترط في ثبوته الحياة من الصفات، فإن توجب التضاد فيه يرجع إلى الجملة دون المحل الذي يقوم به التضادان، إذ من أصلهم أن حكم العلم القائم بجزء من الجملة تراجع إليها، فمنعوا أن يقوم بجزء من الجملة علم بسواد وبجزء منها حمل به، إذ يلزم كون الجملة عالمة جاهلة، وحكم الصفة عندنا خاص بمحلها فلم ينكر ما أنكروه، وسنوضحه بعد ونقول لهم بلى قلتم إنهما لا يثبتان لمعنى غير التضاد، كما قلتم في الموت والحياة.

وقال بعضهم: لا يضاد العلم والجهل في جزأين، ولكن لا يجتمعان لتناقض حكميهما، وهذا سديد في التحقيق، لكنهم نقضوه بإجماعهم على أن الإرادة لا في محل تناقض كراهة لا في محل، وعللوا ذلك بتناقض حكميهما، فإذا تضاد معنيان لا في محل كالحكم بتضادهما عند قيامهما بجزأين من جملة أولى.

مسألة: الموت يضاد الحياة عندنا وكذا كل صفة يشترط فيها الحياة:

وقال بعض أصحابنا: الموت لا يضادُّ العلم، وإنما ينتفي العلم لانتفاء شرطه بالموت، وقد مرَّ أنا لا نحكم بالمضاددة [٢] [١٠٦/ب] إلا إذا لم يكن لاستحالة الجمع وجه غيرها، وهنا لم يوجد ذلك لاحتمال ما تقدم على أن معظم الأئمة حكموا بمضادة الموت العلم وحاصل الخلاف لفظي.

وأما المعتزلة فقد نفوا كون الموت جنسًا خاصًّا من الأعراض، وتقدم الرد عليهم وبعضهم انتبه ولم يضادَّ بينه وبين العلم كما قاله بعض أصحابنا لنا أن نقول العلم والموت لا يجتمعان في محل واحد، وهما جنسان فكانا متضادين لا يقال إنما لم

---

(١) ربما يقصد ابن الأمير هنا أن عبارة الجويني غير واضحة بالنسبة له.

(٢) المضاددة هي المضادَّة، وهي مصدر للفعل ضَادَّ.

يجتمع العلم والموت لفقد شرط لا لتضادهما؛ لأنا لو قدرنا ذلك جاز أن نقول مثله في السواد والبياض والصفرة كان البياض والصفرة متضادين.

قلنا: قد قسمتم التضادات إلى ما يتضادّ على المحل الواحد وإلى ما يتضاد على الجملة وإلى ما يتضاد في نفس الأمر، ولا يجب طرد النهي في الكل على نمط واحد، ثم من أصلهم أن السواد يضادُّ بياضين فأكثر ولا يَضَّادُّ البياضان، ويلزم على ذلك أن الإرادة إذا كانت الموت والعلم ألا يكون العلم ضدًّا للموت فيجوز اجتماعهما على طرد أصولهم، وعندنا كل عرضين مثلين فهما متضادان وكل عرضين بمحلين مختلفين قد يتضادان كالعلم والجهل، وقد لا يتضادان كالحركة والسواد، ويجوز عندهم اجتماع المثلين في محل واحد بغير تضاد، ومنع بعضهم اجتماع حي كثير في محل واحد.

قلت: هذا مدفوع بحركة الحيوان الثاني، وبنحو الزرع في السنة السارة، ودليل تضادِّ المثلين أن المحل الذي قام به سواد لو قبل سواده غيره، وجب ألا يخلو منه أو من ضده، فإذا لم يقم به سواد آخر وجب أن يقوم به ضده، والغرض أنه قام به سواد أول فيجتمع الضدان، وهو محال؛ ولأن من علم سوادًا ثم علم سوادًا آخر لم يتحدد له بالعلم الثاني وصف ولا حكم، ولا أثر فيؤدي إلى نفي العلل وآثارها، قالوا بل يتحدد بالثاني حال ثانية فيجتمع حالان متماثلان.

قلنا: يلزم منه أن يتحدد للذات وجودان فإن الوجود عندهم حال يحدث بالقدرة عند اتحادها؛ لأنها ذات فإن قالوا لا فائدة في تقدير وجودين فأحدهما كافٍ.

قلنا: فكذا الحال وأيضًا فالإرادة عندهم تقتضي اختصاص صيغة « افعل » بإيجاز واستحباب فلو جاز اجتماع إرادتين لاقتضاء اختصاصين وهم يأبونه؛ ولأن من أصلهم أن الحكم الثابت لا يجوز تعليله، فإذا ثبت بالعلم الأول حال لا يجوز تعليله [١٠٧/أ] بالعلم الثاني عندهم [١].

فإن قيل: العلم الثاني يوجب ما لا يوجبه الأول جرَّهم إلى تجويز حصول حال

---

(١) قالوا بإثبات الفعل للعبد إيجادًا فقالوا التكليف متوجه على العبد بـ « افعل » و« لا تفعل »، فلم تخل الحال من أحد أمرين: إما ألا يتحقق من العبد فعل أصلًا فيكون التكليف سفهًا من المكلف ومع كونه سفهًا يكون متناقضًا فإن تقديره افعل يا من لا يفعل، نهاية الأقدام ص٤٧.

للباري تعالى من الذات وحال من العلم؛ ولأنه لو تعددت الأحوال لأدركها الحي من نفسه، وليس كذلك، وقد اتفقنا على أن العلم بالشيء يمنع كونه مستدلًا عليه، فلو جاز حصول علمين متماثلين في محل واحد فليجز أكثر، ويلزم نقض ما وافقوا عليه؛ ولأنهم منعوا مقدورًا بين قادرين ووافقناهم نحن على ذلك إذا كان من وجه واحد فَلإِنْ أجازوا علمين بملعوم واحد مع الاكتفاء بأحدهما فليجيزوا مقدورًا بين قادرين مع الاكتفاء بأحدهما، فإن قالوا إن تم لكم ذلك في الصفات الموجبة للأحوال فما القول في الصفات التي لا توجبها؟

قلنا: إن قلنا بالأحوال فالصفات كلها في إيجابها سواء، وهو الحق دون غيره وعلى هذا يندفع السؤال، وإن خصصنا ذلك ببعضها فقد تقدمت دلالة مطردة في الأكوان وهي [1] مرتبة عندهم، والإدراك يتعلق بخاص وصف المدرك، فلو قام بجوهر سوادان لزم أن يدركه المدرك، وقد قالوا: نحن لا نقطع بأن الجسم تقوم به أعداد من السواد قليلة وكثيرة، وجهل قوم فقالوا: إذا غمس الجسم في الصبغ علق به لسرده ثم لهيئة ثم سواد، وذلك لتعدد أجزاء السواد، وهو باطل، فإن غير السواد ليس بسواد؛ ولأن الصبغ لا يزيل لون الجسم بل يستره كما في الخطاب فإذا زال الصبغ ظهر اللون المستور به.

باب (عروُّ الأكوان عن الشيء وضده)

قد مر أن القائل للشيء وضده لا يخلو عنهما، وإذا كان للشيء أضداد لم يحل المحل على أحدها واضطراب المعتزلة في ذلك ومخالفة البصريين منهم للبغداديين في عروِّ الأكوان عنهما دون الألوان وعكسه.

فلو قال قائل: إذا قام بمحل علم ببعض المعلومات، وجب أن تقوم به أضداد تعدد كل المعلومات، وهي غير متناهية يقوم به لا يتناهى، وهو محال.

فإن قلتم: بل يُعرَّى عن ضد ما علم وعن سائر العلوم وأضدادها لزم أن يخلو عن الشيء وضده فانْخَرَمَ الأصل.

قلنا: من قال: إن العلم بالبعض يضادُّ الجمع فمن أصله أن العلمين وإن اختلفا لم

---

(١) في الأصل « وهو »، والصواب ما أثبته.

يمنع تعدد اجتماعهما في محل واحد وعلى هذا يندفع السواد، فإن قيل نحن (...)[١] والعلم الحادث إنما يتعلق بمعلوم واحد فكيف ذلك؟

« **قلت:** فيه نظر فإن بعض الناس من لو وزعت أجزاء معلوماته على أجزاء قلبه كانت أضعافها مرارًا.... »[٢].

قلنا: يقوم كل علم بجزء من القلب، ولا يعد فيه بل المستلزم قيامهما بمحل واحدة فإن قيل لو خلا الحي عن كل العلوم وقتًا [١٠٧/ب] لزم أن تقوم أضداد لا تتناهى وليس ثم علم بعدد مُضَادَدَتِهِ للكل.

قلنا: إنما تخلوا عن الكل لقيام آفة تضاد الكل كالموت، ولا يشترط فيها تعدد فهذه طريقة الأستاذ ولم يرضها. والحق كما تقدم أن العلمين المختلفين لا يتضادان.

وقال الأستاذ أبو بكر: إنما يجب قبول المحل لأحد الضدين إذا جاز الاتصاف بكل منهما، ومعلوم أن أحدنا لا يجوز أن يكون بعلم ما لا يتناهى فلا يجب أن نعدد لمعلوم لا يتناهى أضدادًا تقوم به، كما أنه لما لم يجز وصف القديم بالحركة، لم يجز أن يتصف بالسكون.

قال المصنف: هذا صحيح لكنه لا يدفع السؤال؛ لأنا وإن لم نجوز ثبوت علوم غير متناهية فلسنا نضبط قدرًا لا تجوز الزيادة عليه، فما من قدر من العلوم إلا وهو قابل لثبوت الزيادة عليه، كما أنه ما من قدر من الحوادث يوجد إلا ويجوز تقدير الزيادة عليه مع تناهي الواقع منه، وحينئذ فللسائل أن يقول للأستاذ أبي بكر إذا قدرت لكل علم منتف ضدًا خاصًا، والأقدار الجائزة الوقوع لا تنحصر فكل عدد من الأضداد تعدد جاز الزيادة عليه في العلوم وتقدير أضدادها، وذلك يجرُّ إلى جهالة فلم يكن ما ذكره جوابًا عن السؤال، وإن كان صحيحًا في نفسه، والصحيح ما قاله في الهداية إنه إذا علم البعض فإنما الباقي باق يضاده جمعًا كالموات يقدر آفة تضادُّ سائر البنيات ولا يحتاج إلى أن يعدد لكل علم منتف ضدًا يخصه، فإن قيل كل آفة ضادت علمًا ما ضادت مثله، فلو قدرنا آفة تضاد البعض ضادت الكل لتماثل العلوم.

---

(١) بياض بمقدار كلمة.

(٢) هذا تعقيب موجود في هامش الصفحة الأيسر استدركه الناسخ على نفسه في أثناء المقابلة، والكلمتان الأخيرتان به غير واضحتين فلم أستطع التعرف عليهما.

قلنا: فإن العلمين المتعلقين بمثلين كما مر لثبوت أحدهما دون الآخر قبل فالآفة المقدورة نفت علومًا ممثلة بالسواد الواحد، وقد يثبت العالم علم به لتصور اللزوم في هذه الصورة.

قلنا: إذا علم سوادًا معنى فانتفاء غيره بعلم واحد متعلق بالعلوم لا بأعداد من العلوم، ولا تضادُّ علمًا واحدًا، ولا علومًا بل علم واحد يضادُّ علومًا قيل لو علم معددات وقدرتم آفة يضادها نفي لزم امتناع ثبوت علم آخر، والواقع خلافه.

قلنا: يجوز تقدير ضروب من الآفات تضاد نوعًا من العلوم، فإذا ازداد العالم علمًا انتفت الآفة الأولى، وثبتت آفة تضاد ما بقي، وكذا أبدًا قيل بينوا أجناس هذه الآفات وحددوها.

قلنا: لا يلزم أن يصاغ لكل جنس من الأعراض عبارة تجده قبل فهل [١٠٨/أ] يستحيل خلو الجواهر عما لا ضد له كالبقاء مع امتناع خلوه عن المتضادات.

قلنا: قد مرَّ أن الباقي باقٍ بنفسه، وكذا الاعتماد، وهذا يدفع السؤال وعلى تقدير إثباته وهو مذهب الشيخ لا يخلو عنه قيل قد خلا عنه أول ثبوته.

قلنا: إنما يقبله حال جواز اتصافه به، وهو منتف أول حدوثه. قلنا: إذا قام بالجوهر صوت ولا ضدَّ له فيجب ألا يخلو عنه. قلنا: الصوت يلاقي الإجرائين باعتماد وليس شيئًا غيره وضده الافتراق قيل الطست تصطك أجزاؤه، ويظن قدوم طنينه مدة، وليس كذلك لقرع أجزائه لأجزاء الهواء؛ لأنه لو دفعه بقوة في الهواء لم يَطِنّ [1].

قلنا: إنما يطن ما دامت أجزاؤه متحركة فإذا سكنت حركته زال طنينه، ولا يبعد أن تتخلل أجزاء الطست أجزاء هوائه، فإذا قرع الصمت بعض انضمام ولو سلم عدم الاصطكاك فأجزاء الهواء والطست مضادة، وقوله لو دفع بقوة لم يطن ممنوع، وإنما يعلم طنينه إذا قرع لتوالي الحركات جملة أجزائه على ترتيب في الاضطراب.

وقال بعض أئمتنا: الصوت معنى زائد على الاصطكاك، ويجوز قيامه بالجوهر الفرد وخالف ذلك الشيخ قائلًا: لو قام الصوت بالجزء، وله ضد في حكم السكون

(١) الطَّنِينُ صوت الذباب والطَّستِ والبطة تقول طَنَّ يطن بالكسر طَنينًا، والطُّنُّ بالضم حُزمة القصب، والقصبة الواحدة من الحُزمة طُنَّةٌ، مختار الصحاح: مادة: طنن.

المضاد للكلام قال: إن لم يتعد أن يكون في كل جوهر أمر يضادُّ الحياة في حكم الموت أو تقدير موانع من أدرك جواهر تجب النجوم أو فوق النجوم، وإن لم يحسن بها لم يتعد أن يكون في جوهر لا صوت له ضد الصوت [١].

قال القاضي: الحركات لا تتفاوت إلا بالكره والعلة فلو كان الصوت للحركة والاصطدام كان دفع الطست إلى جهة ولو بالرفق بصوت؛ لأن أول الحركة لا تخلف فيجب ألا يخلف التصويت.

باب (الكلام عند أئمتنا أضداد كالعلوم والأدوات)

ولما ظن المعتزلة أنه من صفات الأفعال لم يثبتوا له ضدًّا للفعل كما مرَّ، ومنشأ الخلاف من تحقيق معنى الكلام، فعندنا أنه معنى قائم بالنفس، فكل ما ينافي حديث النفس فهو ضد للكلام كالغفلة والسهوة والصغير والبهيمة.

وقال بعضهم: الخرس مانع من خطور الحديث في النفس ومن خف لسانه وتقدير نطقه لآفة في آلة الكلام لا في النفس هو ناطق غير مصوت ونحو الشفاء مصوت [١٠٨/ب] غير ناطق. وصرف حذاق الفلاسفة ويرعون [٢] من الطبائعيين وابن الراوندي النطق إلى ما في النفس من جعل العبادات كلامًا لم ينكر إثبات نطق في النفس ويجعل الآفات المانعة من التعبير أضدادًا ونحو الأخرس غير متكلم عند المعتزلة، والسكوت تسكين آلات الكلام وهو ضد لحركاتها لا للكلام إذا تعدد ذلك فشرط وصف الشخص بالتكلم قيام الكلام به حينئذ خلافًا للمعتزلة، قالوا كلام الباري لا يقوم به، فأما الخلق فقال بعضهم يقوم كلامه بالجور [٣] يكون كلامًا وارتضاه النظام.

وقال قوم: تقوم به حروف ومخارج يتولد منها في الخارج كلام، وهو متصف

---

(١) ذهب الشهرستاني إلى أنه « لا بد من حركة حتى يتحقق اصطكاك أو تفكيك، ولا بد من اصطكاك حتى يتحقق الصوت، ولا بد من صوت حتى يتحقق حرف، ولا بد من حرف حتى تتحقق كلمة، ولا بد من كلمة حتى يتحقق قول تام ولا بد من قول حتى تتحقق قصة وحكاية؛ فيلزم على ذلك أن يكون الباري جسمًا متحركًا ذا اصطكاك في أجزاء جسمية، ويتعالى الرب سبحانه عن ذلك علوًّا كبيرًا »، نهاية الأقدام (ص ٦٩).

(٢ ، ٣) هكذا في الأصل.

بهما، فاعل لهما، فالقائم به مقدور والآخر متولد، وأثبت النجار لكلام البشر أضدادًا دون كلامه تعالى، فإن من أصله أن كلام البشر قائم بهم وأن كلامه مخلوق يمتنع قيامه به ونظره بالفعل الواقع تعدده فاعله، حيث يستحيل قيامه بغيره، فإذا وجب الفصل في الفعل وجب في الكلام.

هذا تفصيل المذاهب، وسبيل الجواب إثبات وجوب قيام الكلام بالمتكلم فنقول لا بد لاختصاص الكلام بالمتكلم من وجه يرجع إليه وليس إلا الفعل والقيام وقد بطل الأول بما مر فيتعين الثاني؛ ولأنا نحس بقيام الكلام بالمتكلم نحس بقيام الحركة والسكون به ويحيل العقل خلوه عن الكلام حال كونه متكلمًا كما يحيل عدم حركته حال كونه متحركًا، ولو ساغ خلاف ذلك ساغ جحْد الأفعال الصادرة من فاعلها جملة واحدة؛ ولأنه لو قام بغيره استحال كونه فعلًا له، إذ القول المقدور لا يتعدى القادر والولد باطل فتعين وجوب قيام الفعل المقدور بالقادر مما يبطل القول بالتولد أنه لو مات أو خرس بعد صدور السبب المولد للكلام، ثم وجد الكلام بعد موته أو خرسه نسب إليه فكان متكلمًا وهو ميتًا سرًّا ناهيًا وهو أخرس وهو جحد الضرورات.

وسيأتي لذلك مزيد بيان وهذا كافٍ في وجود الكلام النفسي إذا ثبت ذلك عندنا لذكر الأضداد فيقول العاقل عن أمر يستحيل أن يخطر ذلك الأمر بباله فالغفلة تضاد الكلام وكذا السهو وكذا كل آفة تضاد الخاطر وكذا المانع للصغير وهو المسمى بالطفولة، وكذا البهمية والموت ومن جعل العبارات من ضرورة الكلام جعل السكوت ضدًّا له وكذا الآفات المانعة من المخارج.

وكما حكمنا بتضادٌ الصفتين المتعافيين كالسواد والبياض والحركة والسكون فكذا في الكلام والسكوت، فإن قيل: السكون الخارج فهو مضاد لحركتها دون الكلام. قلنا: السكون تناقض الكلام وفاقًا فلا نتصور ساكتًا متكلمًا [1]، فلو كان السكوت ما قالوه لم يناقض الكلام لجواز ثبوته من غير [١٠٩/أ] حركات وإن جرت العادة بخلاف ذلك.

وقد أبطلنا أن الحركة شرط الكلام، وأوضحنا اختلاف الجبائي وابنه فإذا لم يحل

---

(١) في المخطوط « ساكت متكلم » والصواب ما أثبته.

ثبوت أعيان الحروف والأصوات في محالها من غير تقدير حركة فيها لزم ألا يكون سكون مخارجها مناقضًا للكلام والسكون يناقضه؛ ولأن الميت لا يسمى ساكتًا كما لا يسمى ساكتًا، فلو اتحد معناهما جاز وصف الميت والجماد بهما فهما حينئذ غيران؛ ولأن العقلاء يجعلون السكوت ضد الكلام، كما للجهل فلو جاز صرف السكون إلى السكوت، جاز مثله في العلم والجهل، وصح حينئذ قول النظام: العلم حركة القلب والجهل سكونه، والشك اضطرابه، فإن قالوا الخرس هو العجز عن التكلم.

قلنا: العجز عن الشيء لا يضادُّه ولا يمنع وجوده بل هو ضد القدرة عليه فإن العاجز عن العلم والحركة اكتسابًا يجوز حصولهما له ضرورة، فلزم جواز تكلم الآخرين وحركة العاجز، وكذا يتكلم الأخرس.

قال المصنف [1] عن شيخه [2]: إذا ثبت قيام الكلام بالمتكلم فلو لم يكن له ضد لم يحل عنه، وهو بناء على ما مرَّ من أن العرض الذي لا ضد له لا يخلو الجوهر عنه في حال قوله له كاللون والكون.

قالوا: لو كان السكوت ضد الكلام لأدرك ما يدرك به الكلام، كما أن البياض والسواد مدركان بالبصر، ولزم أن يكون السكوت مسموعًا.

قلنا: دعوى فقط فلا يلزم من كون الشيء مدركًا بحاسة أن يدرك ضده بتلك الحاسة، وما المانع من انقسام المضادات إلى ما هو كذلك وإلى غيره وقد سبق مثله وأيضًا فالبقاء يضاد الجواهر وهي عندكم مدركة بالبصر واللمس والبقاء غير مدرك باللمس؛ ولأن من أصلهم صحة سماع كل موجود، والسكوت موجود فلا يمتنع سماعه عندهم، قالوا: لو ضاد السكوت الكلام جاز أن يتكلم بضرب ويسكت عن ضرب، فلو كان ساكتًا متكلمًا كما في العلم والجهل فسببين.

قلنا: ليس للسكوت متعلق معين كالكلام بل هو مضاد لمطلق الكلام فلا يتصور متكلم ساكت معنيين، فإن الكلام فعل، والسكوت ترك والفعل مفعول خاص بخلاف الترك فلا يرد ما قيل.

---

(١) إمام الحرمين الجويني.

(٢) الشيخ أبو الحسن الأشعري.

قال المصنف: وهذا يعني نفس السؤال مما يجب الاعتناء به ثم نقل عنه الأستاذ طريقة مرضية وعن غيره طريقة أخرى، والذي فهمته منهما هو ما ذكرته مختصرًا، وقد لا يكون هذا الفهم صوابًا، والله أعلم.

قال القاضي: وإذا ثبت كلام قائم بالنفس لم يتعد كون الكلام بين الخاطرين في النفس ضدين وإن اختلفا كالعلمين لتعدد محاولة جمعهما في وقت واحد كالحركة والسكون.

وذكر الأستاذ أبو إسحاق هذه الطريقة في تضاد العلمين.

قال المصنف: وهي عندي كذلك. إذ الممتنع اجتماع خاطرين لا علمين والذي قاله الأستاذ جمع ضدين في النفس لا جمع علمين. قال: وعلى هذه الطريقة يندفع السؤال؛ لأن ما يقوم بالنفس من الكلام ضد السائر ضروبه وعن القاضي لو قلنا: الكلامان المختلفان (١) لا [١٠٩/ب] يتضادان فسبيل انتفاء ضروب الكلام سبيل انتفاء ضروب العلوم.

قالوا: الكلام عندكم قائم بالنفس ومن لا يتغير يسمى ساكنًا مع جواز كونه مفكرًا فكيف يتضادان؟

قلنا: السكوت إضراب النفس عن الكلام وتسمية عدم التعبير سكوتًا مجاز كتسمية العبارة كلامًا، ورُبَّ مجاز أبلغ من الحقيقة وأشيع، ورب حقيقة غير مستعملة، ولو جعلنا العبارة كلامًا قلنا عدم العبارة سكوت عن ضرب من الكلام.

وقال النجار: الكلام من صفات الأفعال إلا أن فعل أحدنا يقوم به (٢)، وفعله تعالى يستحيل قيامه به، ويرد عليه كما مرَّ من الاستدلال على عدم كون الكلام من صفات الأفعال، وقد وافقنا على أنه تعالى خالق لأفعال العباد من جملة كلامهم فيكون متكلمًا؛ لأنه فعله، والمتكلم عنده من فعل الكلام فكيف نسلم أنه فعله وينكر كونه متكلمًا.

قال: هو متكلم بما يخلقه لنفسه. قلنا: لا معنى لذلك فإن كونه مخلوقًا معقول

---

(١) في الأصل « الكلامين المختلفين »، والصواب ما أثبته.

(٢) شرح الأصول الخمسة: (٥٣٦)، المغني: (٤٧/٧)، (١٩١/١٦)، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض: (٤١١).

والإضافات غير معقولة، ولو صح لجاز أن يخلص حركة يتحرك بها دون غيره ثم هو مقبوض بخلق الكلام الضروري، إن قال المتكلم به من قام به نقض أصله وإن قال هو كلام اللَّه تعالى فقد فعله لغيره لا لنفسه فيجب ألا يكون كلامًا.

فصل: قال الكرامية: الكلام هو القدرة على التكلم:

ويعنون بقدم كلامه تعالى قدم قدرته، والقول عندهم حادث، والعبارات وكلام النفس ليس بكلام، ويسمون العبارات تكلمًا، والكل تحكم محض، ولو صح تسمية القدرة على الكلام كلامًا جاز مثله في العلم والإرادة ونحوهما، وقد فرقوا بين القول والكلام، ولم يسموا القدرة على القول قولًا، وكل ذلك اختلاف في العبارات فإنهم أثبتوا ما أثبتناه وخالفوا في تسميته، ونحن أثبتنا القدرة على الكلام شاهدًا ولم نسمه كلامًا، ولا يوصف الباري تعالى بالأضداد على كلامه وعلمه فهما قديمان [1].

قالوا: الخرس ضد الكلام وفاقًا وهو عجز عن الكلام فلتكن القدرة عليه كلامًا.

قلنا: بل هو منع من الكلام مضاد له، ولو صح ذلك جاز أن يقال العمى عجز عن الإدراك، والجهل عجز عن العلم. قالوا: من رأى سليمًا لا آفة به وافتقده قادرًا على التكلم سماه متكلمًا. قلنا: هذا تمسك في الحقائق بالمجازات كمن يسمي السيف قاطعًا، والمعروف بشدة الشيء عداء في حال سكونه، وكل ذلك لا أصل له.

وأيضًا فالتكلم عندهم ليس بكلام فكيف يستدل بكونه متكلمًا والمتكلم هو من يتكلم. فإن قيل أضداد الكلام مقدرة أم لا؟ قلنا: أما السكوت وإضراب النفس فمقدور. وأما الإفلات والغفلات فلا، واللَّه سبحانه أعلم.

يتلوه القول في إثبات كلام الباري ﷻ وكونه قديمًا، واللَّه الموفق.

* * *

(١) الغنية في الكلام (ل ٨٢/ب).

بسم الله الرحمن الرحيم

باب (القول في كلام الله تعالى وقدمه وأقوال الناس فيه والمرضيُّ من ذلك)

اتفق المسلمون على أنه تعالى متكلم، وقال كافتهم إنه متكلم بكلام [١]. ووافق معمَّر [٢] إخوانه في أن المتكلم من فعل الكلام، وانفرد بقوله إن الأعراض متعلقها الجواهر، وأن الباري تعالى خلق الجواهر على طبائعها وخواصها فقط فهي بفعل الأعراض، فإذا قام كلام بجسم فهو من فعل ذلك الجسم، ويلزمه كون الجسم متكلمًا؛ لأنه فعل الكلام عنده، ولم يصرح هو بذلك خوفًا من خرق الإجماع لكنه لازم له.

وقال الإسكافي منهم: إنه تعالى تكلم وهو متكلم ولم يقل يتكلم وليس ذلك أولى بالجواز من عكسه فهو الحد فقط، والصفات وإن انقسمت: صفات ذات وصفات فعل، لم يفترق التعبير عنها بصفة الماضي والمضارع فيقال عَلِمَ ويَعْلَم، وخَلَقَ ويَخْلُق، وقد وافق على كونه تعالى (يعلم ويخلق) [٣] ويعد ويتوعد فإن صيغة يتكلم تدل على تكلف.

قلنا: لا يطرد في كل صيغة بدليل قولنا في يتفضَّل ويترحَّم ويتغمَّد وصيغة يتكلم عند النحاة مبتناة من معنى التكلف، ثم إن مذهبهم أنه يقال لا يرجع إلى ذاته صيغة من كلامه بل معنى كونه متكلمًا عندهم وقوع الكلام على كونه قادرًا فخلق الكلام كخلق سائر الأجسام، وليس كالإرادة الحادثة، فإنها توجب عندهم التقدم حالة وصفة بخلاف الكلام.

---

(١) هنا كلمة غير واضحة في المخطوط.

(٢) مُعَمَّرُ بن عباد السلمي، أبو معتمر أو عمرو، كان أحد مشاهير القدرية، من مذهبه أن قدرة الله لا تنصب على الأعراض، وأن من الممكن أن تكون الأعراض لازمة للإنسان بواسطة المعاني التي تكون لازمة لمعان أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية، وأن الله تعالى لم يخلق شيئًا غير الأجسام، إليه تنسب جماعة من المعتزلة هم المعمرية، توفي معمر سنة (٢١٥هـ). فرق المعتزلة: (٦٣)، الانتصار: (٥٦)، (٩٩ - ١٠٤)، الفرق: (١٥١)، التبصير: (٤٥)، الملل والنحل: (٢٨)، اعتقادات فرق المسلمين (٤٢)، اللسان: (٨٣/٦) الأعلام: (٢٧٢/٧)، المعتزلة (٥٧) ، (٦٧)، سزكين: تاريخ التراث العربي (٣٩٧/٢).

(٣) هاتان الكلمتان لغير واضحتين في المخطوط.

وقد اختلف القائلون بحدوثه، فقال النظام: هو جسم ككلام البشر. وقال الأكثرون [١]: هو عرض من أصلهم أن كلامه يشبه كلام البشر من كل وجه.

وقد مرَّ كلام المعتزلة في ماهية الكلام مطلقًا، وقد قال بعض مُدَّعِي [٢] حدوثه: إنه ليس بجوهر ولا عرض، ولم يتعين قائله، وفيما يأتي ما يبطله.

وقال معظم المعتزلة هو مخلوق حادث محدث وامتنع بعضهم من قوله مخلوق وصرح بأنه حادث ومحدث، وأول من قاله محمد بن شجاع [٣] لطفه أن المخلوق هو المنقول تخرصًا وتكذبًا تمسكًا بقوله تعالى: ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾ [العنكبوت: ١٧]، وقوله: ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ [الشعراء: ١٣٧] أي أكاذيبهم، وهذا باطل للاتفاق على أن كل محدث مخلوق ولو صح ذلك امتنع تسمية الباري تعالى خالقًا وللإجماع على تسمية كلام الأنبياء والرسل مخلوقًا مع وجوب عصمتهم من الكذب والتحريف؛ ولأن معرفة العبد بالله تعالى مخلوقة لأن الخلق في اللغة التقدير.

وقال الكرامية: القرآن حادث غير محدث، وكلام الله تعالى قديم وهو [١١٠/ب] تلبيس؛ لأن الكلام عندهم القدرة على التكلم والقرآن عندهم ليس كلام الله تعالى بل قوله الحادث القائم بذاته تعالى وسنعقد لذلك فصلًا [٤].

وقال العلاف: قوله « كُنْ » خلق للمخلوقات، وليس بمخلوق وهو قائم بغير محل كالإرادة الحادثة، وقال الزعفراني كلام الله تعالى غيره، وكان يقول ما سوى الله تعالى مخلوق، والكلب خيرٌ ممن يقول القرآن مخلوق، ومن قال إن الله تعالى غَيْرٌ غير مخلوق فهو كافر، واستدرك عليه أتباعه فقالوا هذا تناقض، والكلب خير ممن يقول القرآن غير مخلوق، وسموا المستدركة.

وقيل: القرآن قديم وهو المعبود المقصود بالطاعة والعبادة، وقيل: القرآن قديم والله تعالى بعض منه، وهو مذهب المشبهة القائلين بقدم الحروف الصائرين إلى أن الرقم والرسم المرسوم الممسوس المحسوس المؤلف من ألف ولامين وها هو المعبود بعينه

---

(١) يقصد بقية المعتزلة.

(٢) في الأصل « مدعين » والصواب ما أثبته لمناسبة السياق.

(٣) يوجد ما يماثله في: الغنية في الكلام (ل ٨٢/ب).

(٤) الغنية في الكلام (ل ٨٢/ب).

وهو بعض القرآن، والقرآن صفته والموصوف بعض الصفة ولا يخفى تناقض هذا القول.

قال القاضي: من زعم أن السين من بسم بعد الباء والميم بعد السين لا أول له فقد خرج عن المعقول وجحد الضرورة، وأنكر البديهيات، فإن المعترف بوقوع شيء بعد شيء مقر بأوليَّته.

وذهب قوم إلى الوقف، لم يسموا القرآن قديمًا ولا مخلوقًا، ثم افترقوا فقطع بعضهم بحدوثه للنص وتوقفوا في الخلق لعدم وروده، وتوقف قوم في المحدث والمخلوق معًا، واتفق الواقفون على أنه لم يكن فكان، وتوقفوا في اللفظ فقط، وذهب قوم إلى الشك في القدم والحدوث عقدًا والوقف عقدًا والوقف قولًا.

وعندنا أن كلامه لا أول لوجوده، وليس بحرف ولا صوت والصوت مخلوق دال على الكلام، وهو موجود واحد معلق بأنواع، كما أن علمه تعالى واحد متعلق بكل معلوم، وكذا إرادته، واختُلف في وصفه في الأزل بأنه أمر ونهي خطاب تكليم، فقال عبد الله بن سعيد: وطائفة يتصف بذلك مما لا يزال في الأزل كما لا يقال للقديم في الأزل خالق بل مقتدر على الخلق، وإنما يقال خالق بعد وجود الخلق والإبداع.

ومن أصلهم أن الكلام صفة فعل فإذا خلق العباد وتم لهم العقل والفهم وأفهمهم مراده ثبتت له حينئذ صفة الكلام، فإن أفهمهم إيجابًا أو ندبًا كان كلامه أمرًا، وكذا الباقي، وموجب ذلك لهم استبعادهم أمر المأمور ومعدوم وهو من أسئلة [١١١/أ] القائلين بخلق الكلام.

وأجاب بعض أئمتنا بأنا وإن أثبتنا الكلام في الأزل لا نصفه بكونه أمرًا ونهيًا، وكذا خبرًا عند قوم، وقال قوم يوصف في الأزل بكونه خبرًا لعدم استدعاء الخبر مُخبرًا مُخاطبًا، ولم يزل تعالى يخبر عن نفسه وعما سيكون.

وقال الشيخ أبو الحسن ﷺ: لم يزل الكلام القديم أمرًا ونهيًا وخبرًا وخطابًا وتكليمًا، وهو أمر المعدوم بتقدير وجود، وسيتبين الدليل على ذلك ومما يرد قول مخالفة أنه لم يكن في الأزل أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا وخطابًا بطل كونه كلامًا لعدم وجود أنواع الكلام. وقولهم: إذا المأمور وأفهمه مراده وكان إيجابًا اتصف

كلامه بأنه أمر لا حاصل له فإن فهم الكلام تبع لما هو معناه فلو لم يكن الكلام في نفسه إيجابًا لم يفهم منه الأمر ففهم الإيجاب به فرع كونه أمرًا فلو قلنا كونه أمرًا فرع عن فهم الإيجاب منه انعكس الأمر ودليله أن القدرة لما لم تكن أمرًا لم يفهم منها وجوب، وكذا الإرادة فثبت أن الكلام أمر ونهي قبل وجود المأمور؛ ولأن الفهم بمنزلة العلم والعلم يتبع المعلوم على ما هو عليه ولا يغير صفته بمعنى فهم المأمور علمه بصفة الكلام فيجب أن يكون الكلام صفة قبل وجود المأمور وبالقياس على الكلام شاهدًا.

وقد قال المحققون: إذا كان الكلام في النفس إيجابًا كان إيجابًا لنفسه، ولا يجوز زوال صفة الإيجاب عنه، وإذا عم كلام في النفس لم يجز تقدير مخصص فيه، فإن تعلق الكلام النفسي بمعلقه لنفسه والتخصيص والتأويل إزالة للظاهر عند قيام دليل في العادة المحتملة فإذا كان صفة الكلام للنفس لازمة بائنة فكيف يتصور تقدير كلام في النفس خارج عن صفات الكلام النفسانية وبِمَ يرد على أن الجبائي في إثباته علمًا لا معلوم فثبت بطلان قول مخالفي الشيخ والرد عليهم.

فصل:

لم نتفق نحن والغرباء على موصوف واحد ثم اختلفنا في قدمه وحدوثه، بل والقائلون بخلق القرآن قالوا: الحروف والأصوات والرقوم في الدفاتر مخلوقة، ونحن نوافقهم على ذلك.

وقال جهالهم: الحروف والأصوات والرقوم في الدفاتر قديمة، ونحن ننكر ذلك وإنما النزاع بيننا في أنا نثبت للباري تعالى كلامًا قديمًا قائمًا بالنفس، وهم ينكرونه، فالخلاف في إثباته ونفيه لا في قدمه وحدوثه.

القول في قدم كلام اللَّه تعالى والرد على مدعي حدوثه

وكذلك (١) مطالبتهم بإثبات أصل الكلام ثم البحث في قدمه؛ [١١١/ب] لأن قدم الشيء أو حدوثه فرع ثبوته أو لا فنقول لهم: لم قلتم إنه تكلم، وقد أنكر ذلك بعض من أثبت الصانع، وزعم أنه غير مقصود بالعبادة لعظمة، بل المعبود هو

(١) هذه الكلمة غير واضحة بالمخطوط.

الفلك ومنه الطلب، والسؤال فإن قالوا التكلم وهو سبحانه قادر على سائر الأجناس.

قلنا: الأول ممنوع بما مرَّ، ولو سلم فوقوع المقدور غير لازم لجواز أن يقدر ولا يفعل، فإن قالوا قامت دلالة المعنى على صدق الأنبياء، وقد أخبروا أنه تكلم.

قلنا: فيه دور؛ لأن المعجزة في تقرير النبي بالقول فهي متوقفة على تقدير الكلام، فلو توقف ثبوته عليها كان دَوْرًا، وطريقنا في إثباته أن يقول الكلام من صفات الحي وضده نقص، تعالى الباري عنه، ولو ثبت للكلام ضد في الأزل امتنع زواله فلزم ألا يكون الباري تعالى آمرًا ولا ناهيًا وهو نقص فسيأتي لذلك مزيد بيان لو سامحناهم في ثبوت كونه متكلمًا.

قلنا: لم لا يكون متكلمًا لنفسه كما في العلم، فإذا فرقتم بين الشاهد والغائب في حكم العلم والحياة والإرادة ففرقوا بينهما في حكم الكلام حين وصفوا الباري تعالى بأنه متكلم لنفسه، وإن استحال ذلك في الشاهد ولا يقيد قولهم المتكلم من فعل الكلام ولا بد للفاعل من تقدير لما مرَّ من إبطاله.

فإن قيل: لو كان مكلمًا كان مكلمًا بكل كلام، كما في العلم فقد تقدم إبطال ذلك في باب الإرادة فإن قيل لو كان متكلمًا لنفسه كانت نفسه في حكم الحرف والصوت إذ لا يعقل كلام إلا بهما.

قلنا: قد قلتم إنه عالم قادر لنفسه، ولم تقولوا إن نفسه في حكم المعلوم والمقدور. قالوا: لو كان متكلمًا لنفسه لزم توجه الأمر في الأزل إلى مأمور معدوم. قلنا: هو مذهبنا، وقد تقدم ثم نقول هذا باطل بكونه عالمًا في الأزل ولا معلوم، والإلزام قدم العالم فإذا جاز كونه عالمًا في الأزل ولا معلوم فكذا في الكلام، ولو سلمنا لهم تمكنهم من إثبات صفة الكلام ثم نازعونا في قدمه.

قلنا: طريقان أحدهما أن الكلام من صفات النفس ولو أضداد وكل وصف نفسي له ضد يستحيل خلو الحي عنه وعن ضده، فلو قام بدله في الأزل ضد من أضداد الكلام استحال تغيره فيما لا يزال، وليس لهم منع كون الكلام له ضد ولا القول بأنه من صفات الأفعال لما مرَّ. قالوا: هذا من علة جواز قوله للصفات وهو ممنوع؛ لأنها إن كانت حادثة كان قابلًا للحوادث وإن كانت قديمة تعددت الآلهة.

قلنا: قد تقدم هذا السؤال وجوابه محررًا في باب الصفات قالوا: يجوز عندنا خلو

بعض الجواهر عن الأعراض كلها فلأن الكلام وأضداده كما يجوز خلو المحلّ [١١٢/أ] عنه.

قلنا: قد تقدم القول في ذلك مبسوطًا والرد عليهم فيه، ونقول الآن إنما استحال قوله للحوادث لأنه لو قالها لم حل عنها ويلزم منه حدوثه وإذا جاز خلو المحل عن الشيء وضده فليجز قيام كلام حادث بذاته ولا يلزم منه حدوثه.

قالوا: استشهد الشيخ على امتناع خلوّ المحل عن الكلام وضده. ساغ خلوه عن العلم وضده، وكيف يحسن به ذلك وهو مذهب خصمه جواز الخلو عنهما فلم يحط حينئذ علمًا بالمذاهب.

قلنا: السبب لخلفة الشيخ هو قول المعتزلة البصريين القدماء من أكابرهم فأما هذه المقالة فإنما أحدثها ابن الجبائي بعد وفاة الشيخ.

قالوا: الكلام عندكم قديم، والقديم لا ضد له، فكيف قدرتم له ضدًّا؟ قلنا: لم نقدر ذلك إلا تمهيدًا للبحث وتقديرًا للاستدلال كما قال تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، قالوا قد أمر اللَّه تعالى بأشياء، ولم يأمر بأمثالها ولا مخالفتها مع أنها ممكنة، فإذا جاز عدم اتصافه بالأمر بغير ما أمر به وعدم اتصافه بما يضاده فليجز ألا يتصف في الأزل بالكلام ولا بضده.

قال المصنف: وهو تخيل يعترض به فما نحن فيه وفي خلو الجواهر عن الأعراض وللأصحاب عنه أجوبة: قال القاضي: إنما يجب الاتصاف بضد الصفة إذا كانت ممكنة أو [1] مستحيلة فإن الصفة القديمة يستحيل تقدير تغيير فيها. ونقضه المصنف بأن الخصم لم يلزمنا تغيير حكم الكلام بل يلزمنا أن نقدر أمرًا آخر بغير المأمور به وضدًّا له. وعنه طريقة أخرى وهو أن كون الكلام أمرًا ونهيًا ليس صفة نفسية له بل من صفات الأفعال، كما قال عبد اللَّه بن سعيد [2] وهذا لو تم دفع السؤال لكنه غير سديد لما مرَّ.

وقيل: الكلام الثابت يضادُّ كل ما عداه بناءً على تضاد الكلامين المختلفين شاهدًا ورُدَّ بأن الكلامين المختلفين لا يتضادان؛ لأن تضادهما مبني على امتناع اجتماعهما

---

(١) هذه الكلمة غير واضحة في المخطوط.

(٢) سبقت ترجمته (ص ١٩٩).

في النفس في وقت واحد، وهذا إن امتنع في الشاهد لم يمتنع في الغائب فإن الكلام القديم في حكم أنواع الكلام.

قال المصنف: والحق ما قاله الشيخ أبو إسحاق الإسفراييني إن كلام اللَّه تعالى خبر عن كل ما يصح الإخبار عنه صدقًا وتحقيقًا، فإذا أخبر عن شيء بأنه مأمور به فهو بعينه خبر عما لم يؤمر به أنه غير مأمور به مع اتحاد الخبر، ولو قدرنا أمرًا بغير ما أمر به كان مناقضًا لمعنى الخبر الأول، فالسؤال حينئذ محال ويؤيده قول الأستاذ أيضًا: الباري تعالى عالم بكل ما يصح العلم به، وكل عالم بأمر يجب أن يكون في نفسه خبر عما عمله فإذا علم الشيء [١١٢/ب] مأمورًا به بعده خبر بأنه مأمور به، وكذا إذا علمه غير مأمور به فلو قدرنا غير المأمور مأمور به ناقض الخبر الأول.

وعنه أيضًا طريقة أخرى وهي أن كلامه تعالى يتعلق بكل متعلق على صفات مختلفة والحوادث لا تخلو عن الأحكام الخمسة فلو قدرنا في ضرب منها غير ما تعلق به الكلام من الأحكام أدى إلى التناقض.

وأورد المصنف عليها الوقف عن الحكم في بعض الأزمات أو الأحوال، ثم أجاب بأن مذهب كثير من المشايخ عدم الوقف بعد ثبوت الشرائع ثم نقل عن الإمام جوازه.

قال: والصحيح في الجواب الطريقة الأولى. قال: وجملة ما قلناه في قدم الكلام طريقة واحدة، والطريقة الثانية أنا اتفقنا على أنه تعالى متكلم، ولا بد في وصفه بذلك من نوع اختصاص. وقد أبطلنا كونه من باب اختصاص الفعل بالفاعل واتفقنا معهم على عدم كونه من باب اختصاص القيام بغير محل، كما قالوا في الإرادة إذ وجه الاختصاص فيهما عندهم أيضًا لما قامت بغير محل تناولت الباري تعالى وهذا غير موجود في الكلام، وكذلك اختصاص القيام ببعض الجملة فلم يبق غير اختصاص القيام بالذات وهو المقصود فإذا ثبت قيام الكلام بذاته تعالى فمستحيل كونه حادثًا لامتناع قبول ذاته للحوادث موجب كونه قديمًا. قال: وهذا أحسن تحرير سردته لكم.

وعن الشيخ: لو كان كلامه تعالى حادثًا امتنع قيامه بغير محل؛ لأنه عرض، وكذا الجسم لأنه لا رتق له من ذلك وصف فلا يقال كلامه الجسم ولا تكلم الجسم.

قال القاضي: كل معنى قام بجسم يجب أن يرجع إليه منه وصف إما للجملة أو لبعضها لو من وجه، كما في الأسود والعالم وذي الرائحة، وإن لم يصح الاشتقاق فيه والكل معقود. ولو قلنا: يقوم الكلام بجسم وعنه أيضًا إذا قام العلم بمحل فاشتقاق العالم له غير راجع إلى أخص وصفه لأن أخص وصف العلم كونه علمًا بمعلومه معنى وخالفه المصنف.

ونقل عن الحذاق أن ذلك هو أخص وصفه وما عداه من قبل الإضافات كلون الغاز وريح المسك فإن العلم بكذا أخص من مطلق العلم. قالوا: لو خلق تعالى رزقًا في محل فهو الرازق، ولا يرجع إلى المحل منه وصف.

قلنا: لا بد من رجوع صفة إليه منه ولو من وجه كما قلنا، فيقال هو منتفع به ومتناول له بخلاف الكلام حيث لا يرجع [١١٣/أ] به إلى المحل وصف خاص ولا عام، ولا يسمونه مصنوعًا ولو تكلفه أحد.

قلنا: الذي يرجع إلى المحل يجب كونه اختص مما يرجع إلى الفاعل والصوت أعم من الكلام. قالوا: أو أثبت تعالى كتابه في محل سميناه كتابنا ولم يعد إلى المحل منه وصف.

قلنا: ممنوع فإن الكتابة تحريك آلات وأعضاء ولا تتألف الرقوم من ذلك لعدم القبول بالولد. قالوا ورد في النص كقوله: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾ [الأنعام: ٥٤]، ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ ﴾ [المائدة ٤٥].

قلنا: مؤول بأوجب وألزم؛ بدليل المكتوبات الخمس أو يقول يجب أن يرجع إلى المحل أخص وصف الكتابة وهو التخطيط والتعريف، فإنهم يسمون السطور كتابة فلا بد من تقدير وصف يرجع إلى المحل، قالوا إذا خلق الحياة في محل فهو المحق، ولا وصف للمحل من ذلك. قلنا: الباري خالق الحياة والمحل هو الحي كما في المحرك والمتحرك، وللشيخ طريقة ترد هذه الأسئلة ومعناها أن هذه الأشياء إن لم توجب رجوع وصف إلى المحل لم يوجبه قيام العلم به لعدم، ولا يقال العلم يوجب حالًا بخلاف الكلام؛ لأنهما سيان في ذلك، ولو سلم نقض بالسواد، حيث لا يوجب حالًا ويرجع به وصف إلى المحل.

وعن الشيخ أنه هذه الطريقة لا تتم إلا مع الأول، يعني أنه لا بد من تقدير ضرب

من الاختصاص، وليس المتكلم من فعل الكلام كما مرَّ.

قال المصنف: ولهذا اكتفيت بها، وقال الأستاذ أبو إسحاق: الكلام الحادث لا بقاء له عند القائلين به بل كما وجد عدم، ونحن الآن مكلفون إجماعًا، ويستحيل مأمور بغير أمير، ولا يقال إنه تعالى يخلق لنفسه كلامًا في كل وقت؛ لأنه لم يصل إلينا فإن قالوا: نحن مأمورون بأمر النبي ﷺ وإن انتقل إلى اللَّه تعالى، قلنا: بل بأمره تبارك وتعالى؛ لأن الأنبياء لا يوجبون حكمًا قال تعالى: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٤] فهم مبلغون أحكامه تعالى إلى المكلفين.

شبه القوم

قالوا: الكلام على المذاهب قبولًا وردًّا فرع تصورها، وإثباتكم كلامًا ليس بحرف ولا صوت ولا مسطر غير معقول، ولو صح ذلك لجاز تقدير حركة غير جنس الحركات يوصف بها الباري تعالى ونحوها، ويلزم من ذلك ضروب من الجهالات.

قلنا: من قال لغيره « افعل » قاصدًا إيقاع الفعل فقد دار في نفسه اقتضاء وقوع ذلك الفعل ثم عبَّر عنه بقوله: « افعل » فهذا مراد فإن نازع الخصم في كون ذلك الاقتضاء إرادة أو اعتقادًا فقد وافقنا في إثباته ونازع في [١١٣/ب] تسميته ولا يحسن بالجبائي وأنه تفريع مذهب بجهالة مع جحدهم للضرورة وارتكابهم السفه في قولهم إذا قرأ القارئ أنه من القرآن وجد كلام اللَّه تعالى نفسه في قراءته، وكذا مع كل قارئ، وإن تعددوا فإذا ترك أحدهم قراءته تعد عدم كلام اللَّه تعالى بالنسبة إليه وهو موجود في قراءة غيره مع أن كلامه تعالى غير متعدد، وسيأتي مزيد بيان لذلك.

وعند الجبائي أن الكلام حروف، وليس بأصوات، وإثبات حروف غير مشار بها إلى أصوات منقطعة ومخارج متباينة أولى بالإحالة من إثبات كلام ليس بأصوات ولا حروف. قالوا: لو كان قديمًا لزم وجود أمر ولا مأمور وتكليف ولا مكلف وهو محال؛ لأن الأمر من الصفات المعلقة فلا يقدر ثبوته تقدير معلقه.

قلنا: إن لم يجعل الكلام في الأزل أمرًا ونهيًا كما قاله بعض أئمتنا اندفع السؤال، وإن جعلناه وهو المختار. قلنا: لا يبعد أن يكون أمرًا في الأزل لمأمور

سيوجد فإنا الآن مأمورون بما يوجه على الصحابة من التكليف، وعندكم أن الأمر من قبل الأصوات وقد عدمت فإذا جاز وجود مأمور بغير أمر فليجز أمر بغير مأمور وبل أولى؛ لأن تحديد أمر في وقتنا يتعلق بنا محال عندكم وجود مأمور، فما لا يزال يتعلق به الأمر الأزلي غير محال؛ ولأنهم قالوا كل موجود غير مأمور به والحادث أول حدوثه غير مقدور وغير المقدور لا يؤمر به، فإذا لم يتعد الأمر بالمعدوم لم يبعد أن يؤمر المعدوم بتقدير وجوده، وقد ذهب أكثرهم إلى أن الكلام يتولَّد في الجو فجاز أن يتولد بعد موت فاعل سببه، ويلزم على هذا أن يكون أمرًا بغير أمر، فإذا جاز ذلك جاز أمر لمأمور سيوجد. ومثله الشيخ بما لو وقف على أولاده الموجودين وعلى من سيوجد منهم، فإنه يتعلق بهما على السواء فإذا جاز ذلك في الشاهد لم يبعد جوازه في الغائب لا يقال إنما صح الوقف؛ لأنه وجد محلًّا يتعلق به في الحال والذي يوجد بعد في حكم التبع لازمًا لا يجوز تقديره مأمورًا به بالإحالة لا يجوز بالتبعية كالمحال، ثم كلما يقولونه يعوض عليهم باتباعهم علمًا لا معلوم له وإرادة لا مراد لها.

قالوا: أخبر تعالى عن حوادث لتكليم موسى ﷺ فلو كان كلامه أوليًا كان مخبرًا في الأزل عن أمر حادث فتناقض.

قلنا: قد كان في الأزل عالمًا بأن العالم سيوجد، فلما وجد كان عالمًا بأنه وجد ولم يتحدد وصف ولا حال، والحق أن الاختلاف في المعلومات لا في ذات العالم، وكذا الكلام وتوضيحه أنه تعالى قال: ﴿ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ ﴾ [الفتح: ٢٧] [١١٤/أ] وهو وعد وقال خطابا لموسى: ﴿ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ [طه ١٢] ولم يكن [1] موسى فكما أنه أمر موسى قبل وجوده فكذا وعد بالدخول بعد وقوعه وتحققه ما قلناه قالوا: لو كان أزليًا لزم وجود كلام وخطاب ولا سامع وهو سفه قياسًا على الشاهد.

قلنا: القياس باطل ولو سلم فإذا ثبت أن الكلام في النفس لا يضر عدم السامع وإنما يكون بنفيها إذا لم يقع ولم يعلم بلوغه لسامع وقد علم. وكل شبهة لهم في نفي قدم العلم والقدرة والجود ترد في الكلام، وقد مرت أجوبتها.

قالوا: أجمعوا على الدعاء برب القرآن يس وطه ولم ينكر فهو مخلوق. والجواب:

---

(١) كان هنا تامة؛ أي لا تحتاج إلى خبر وتكتفي برفع الاسم بعدها فقط.

منع الإجماع وبأن من يطلق ينكر خلق القرآن وبجواز حمل القرآن على الحروف والأصوات فإنها حالَّة عليه وبأنهم يطلقون القرآن على ما في المصحف والحروف والأصوات التي هي عندهم قرآن غير حالَّة في المصحف ولا موجودة فيه وإطلاقهم محمول على الدلالة ولا أثر للإطلاق الخالي عن التحقيق والتحصيل قالوا يجوز أن يأمر تعالى بأمر وينهى بعدما أمر به وينهى إجماعًا.

قلنا: التغيير في المأمور به والمأمور لا في الأمر الذي هو المصدر، كما يقال إن خلاف المعلوم جائز، فإن وقع كان معلومًا، فالخلاف في التعلق لا في نفس الصفة. ومن قال كون الكلام أمرًا من صفات الفعل لم يحتج إلى تأويل قالوا اختلف القدماء في الحروف والأصوات والسور والآيات فقال أحمد ومتبعوه [1]: هي قديمة، وقالت المعتزلة والخوارج [2] والزيدية [3]: حادثة. فإثبات كلامه معنى ليس بحرف ولا صوت قول ثالث فهو كإحداث قول ثانٍ والناس على قول واحد وهو خرق للإجماع.

قلنا: ما من عصر إلا وفيه طائفة على الحق، وقد كان في زمن أحمد بن حنبل الحارث المحاسبي [4] وعبد الله بن سعيد، ولم يصح عن أحمد القول بقدم الحروف

---

(١) ربما يقصد الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه وأتباعه من الحنابلة.

(٢) هم من خرجوا على سيدنا علي بن أبي طالب رافضين التحكيم بينه وبين معاوية رضي الله عنه، ومن أشهر زعمائهم نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي الحروري فهو رأس الأزارقة من الخوارج، وقتل سنة (٦٥هـ)، الكامل للمبرد: (١٣٨/٢، ١٦٣، ٢٧٠) ، رغبة الآمل: (٧٤/٧، ٥، ٦) المعارف: (٦٢٢)، الميزان: (٢٤١/٤)، اللسان: (١٧٣/٦).

(٣) الزيديون من المحدثين: جماعة منسوبة إلى زيد بن علي مذهبًا أو نسبًا. وزيد بن عبد الله الزيدي: من ولد زيد بن ثابت، القاموس المحيط: مادة زيد.

(٤) الحارث المحاسبي، الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله: من أكابر الصوفية. كان عالمًا بالأصول والمعاملات، واعظًا مبكيًا، وله تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم. ولد ونشأ بالبصرة، ومات ببغداد. وهو أستاذ أكثر البغداديين في عصره. من كتبه (آداب النفوس) صغير، و (شرح المعرفة) تصوف، و (المسائل في أعمال القلوب والجوارح) رسالة، و (المسائل في الزهد وغيره) رسالة و (البعث والنشور) رسالة، و (مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه) وغيرها الكثير، ترجمته في: معجم المؤلفين (١٧٤/٣)، الأعلام للزركلي (١٥٣/٢)، تقريب التهذيب (١٧٢/١)، طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي (٣٢/١)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/١)، تهذيب الكمال (٢٠٨/٥).

المقالة والأصوات المنقطعة، بل غاية ما قال: « القرآن ليس بمخلوق »، ولم يتعرض لماهيته ولا ألَّف القول فيه.

قالوا: أجمعوا على تسميته قرآنًا واشتقاقه من الجمع والضم، وإن له أولًا وآخرًا، وهو سور وآيات، وأن من جحد آية منه كفر، وهو دليل على أن القرآن هو الحروف، وهي محدثة وفاقًا، فلزم أنه مخلوق، ولا قائل بقرآنين، أحدهما حروف وأصوات والآخر كلام قائم بالنفس.

قلنا: الاشتقاق فمعلوم، فقد قيل إنه اسم علم غير مسبق، ولو سلم فلجمعه [١١٤/ب] الأمر والنهي ونحوهما أو لاجتماع الدلالات فيه.

وأما قولهم إنه سور وآيات باتفاق فمناقض لقول غالبهم لا قرآن اليوم بل وجد أولًا ثم عدم، والمسلمون متفقون على وجوده اليوم، وخالف الجبائي أصحابه خوفًا مما لزم، فقال القرآن يوجد مع قراءة كل قارئ فالتزم إنكار الضرورة ومراغمة القول، وسيأتي القول معه فيما يلزمه، ثم يقول لفظة اللّٰه مركبة من حروف، ويستحيل وصف القديم بذلك، فالمراد التسمية فقط لا نفس الوجود.

وأما قولهم: إن السور كلام اللّٰه فإنهم لم يريدوا به وصفه بالكلام كوصفه بالإرادة بل مرادهم أن الكلام قوله، وليس منه حال، ونحن نوافقهم على خلق الحروف وإضافتها إليه بالخلق والملك، ويثبت مع ذلك معنى آخر ينكرونه فقد أثبتوا ما في القصد، ولا نظر إلى اتفاق العبارات إذا اختلفت المعاني والحقائق.

وأما إنكار تعدد المعنى بقرآن مجهل قال تعالى: ﴿ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وأراد الصلاة، وقال ﷺ: « لا تُسَافِرُوا بالقرآنِ إلى أرضِ الْعَدُو » (١)، وأراد المصحف، وقال الشاعر:

« يُقطعُ اللَّيْلَ تَسْبِيحًا وَقُرْآنًا » (٢)

---

(١) صحيح مسلم - كتاب الإمارة - باب النهي عن أن يسافر بالمصحف إلى أرض الكفار إذا خيف الوقوع بأيديهم، من حديث عبد اللّٰه بن عمر ﷺ، وروي في مسند عبد بن حميد أحاديث عمر حديث رقم: (٧٣٠٥) ضعيف الجامع للألباني.

(٢) البيت كاملًا:

ضَحَّوْا بِأَشْمَطَ عُنْوَانُ السُّجودِ بِهِ ... يُقَطِّعُ اللَّيْلَ تَسْبِيحًا وَقُرآنًا

وعندهم أن القرآن اسم منزل منزلة مصدر قرأ فلا يليق إنكار ذلك، قالوا القرآن معجزة النبي ﷺ، إما بلفظه أو بمعناه أو بهما، والكل دليل الحدوث.

قلنا: قد يجدي عندي بما قرأه، ولم يكن عين ما يظهر جبريل بل مثله، وليس بكلام اللّٰه تعالى، فوقع التحدي بغير كلام اللّٰه تعالى، وهذا مخالف الإجماع على أن كلامه تعالى معجزة، ويلزم من إثباتهم مثلًا للقرآن مخالفة قوله: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ ﴾ [الإسراء: ٨٨] .. فقد يأثم بوقوع الإعجاز في مثل القرآن مع قولكم إعجاز لا في حادث، فالإعجاز في العبارات الدالة على معنى كلامه تعالى وتسميتها كلامًا مجاز لتعلقها به.

قالوا: الموجود الواحد لا يكون أمرًا أو نهيًا وخبرًا واستخبارًا أو قرآنًا وتوريةً أو تخيلًا.

قلنا: دعوى فقط، وهذا كما مرَّ، والاختلاف في المتعلقات كالعلم والإرادة فإنه تعالى عالم بعلم واحد عندنا وبنفسه عندكم، ولا تعدد فيهما، وقد تفهم معانٍ كثيرة من لفظ واحد كما لو وضع واحد لفظ واحدة بإزاء معان كثيرة، وقرر مع كل فعل معنى منها ثم أطلقها فإن كلامهم معهم ما قرره معه وهو غير ما فهمه الآخر.

فصل: قال في نفي كونه محدثًا:

قال الشيخ: قال اللّٰه تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ ﴾ [النحل: ٤٠] ووجه الدليل أن الحوادث لا تقع إلا بأمر التكوين فلو كان [١١٥/أ] هذا القول حادثًا كان له قول آخر ويلزم التسلسل وهو محال.

قالوا: ليس المراد حقيقة القول الخطابي بل التمكين والاقتدار، وقد يطلق القول، حيث لا خطاب ولا لفظ وفيه إملاء الحوض، وقبلوا إلى حمل طول السراء. ورُدَّ بأنه قد أكد فليستحيل أزيد ما قالوه لم يؤكد، إذ لا يحسن في حكاية الحال أن يقال إنما قول الخوض والحمل كذا وكذا ولأن القول إذا أسند إلى من يستحيل منه وجب

= البيت لحسان بن ثابت قاله في رثاء عثمان بن عفان ﷺ ، ديوان حسان بن ثابت: (٢١٦)، ولسان العرب مادة (ع ن ن) ، والاستيعاب لابن عبد البر، خزانة الأدب: (١١٧/٤، ١١٨)، والاستشهاد بالبيت في: الإرشاد: (١٢٥)، الاقتصاد: (٧٥)، الأبكار: (٣٦٣/١)، غاية المرام: (١٠٨).

حمله على الحال، فأما إذا أسند إلى من يمكن فلا يجوز صرفه عن ظاهره بغير دليل، لا يقال ليس في الآية مقتضى العموم فيحمل على المقتضى؛ لأنها مسوقة للمدح وعموم الاقتدار فلا تخص (...) [1] لفظ شيء نكرة في إثبات فلا تعم أجاب بأنها قد تعم في مواضع مثل: يا رجل خذ بيدي، وزيد نعم رجل وكأنه التزم عدم النفي في لا، وليس كذلك، فإن « إنما » من أدوات الحصر، ولا تتحقق إلا بتقدير النفي مثل ما وإلا، قال الآية تدل على الحدوث فإن « أن » الحقيقة إذا دخلت على المضارع يخلص للمستقبل: قيل لزيد أن يقوم، أي فيما يأتي، ولفظه كن مركبة فدلت على الحدوث للترتيب.

قلنا: لم ترد أن في أدوات الاستقبال بل هي وما بعدها في تقدير المصدر وليس فيه ذلك بدليل قوله تعالى: ﴿ وَمَا نَقَمُواْ مِنْهُمْ إِلَّآ أَن يُؤْمِنُواْ ﴾ [البروج: ٨]، والمراد إيمانهم مطلقًا لا في المستقبل فقط وقولهم منافٍ لما سيقت الآية له، ويوضح ذلك أن المراد تجدد تعلق القول بالمقول لا تجدد نفس القول، كما نقول أريد أن يعلم اللّه تعالى مني كذا، فإنه لا يقتضي تجدد صفة علم اللّه تعالى بل تعلقه بالمعلوم، وأما ترتيب حروف كن فقد مرَّ أن الحروف ليست بكلام اللّه تعالى بل يعبر بها عنه قالوا الفاء تقتضي التعقيب والترتيب فدلت على الحدوث.

قلنا: لا تقتضيه في كل موضع، ولو سلم فالترتيب في تعلق القول كما مر قالوا: المراد الإخبار عن تعود المراد لا إثبات قول حقيقي لاستحالة توجه الأمر إلى القدوم وتعلقه بما لا يعقل وتكلف ما لا يطاق فإن الحدوث غير مقدور للمخاطب؛ ولأن الحادث يقع بالقدرة فلا أثر للقول فيه.

قلنا: توجه الأمر إلى المعدوم بتقدير وجوده غير محال، ولو سلم فالمراد التعلق به حال الحدوث، وأما لزوم تكلف ما لا يطاق فإن هذا أمر تكوين لا تكليف [2] لقوله: ﴿ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴾ [البقرة: ٦٥]، وأما وقوع الحادث بالقدرة لا بالقول فصحيح [١١٥/ب] والمراد الوقوع عند القول؛ لأنه كما يقول إذا علم اللّه تعالى وقوع أمر فإنه يقع كما علم، واستدل الأصحاب بقوله ﷺ حكاية عن اللّه تعالى: « **عطائي**

---

(١) بياض بالأصل بمقدار كلمة.

(٢) في الأصل كلمة « لا » تم حذفها يبدو أنها خطأ من الناسخ.

كلام ومنعي كلام وخذلاني كلام » [١].

واستدل الشيخ أبو الحسن بقوله تعالى: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف: ٥٤] ففرق بينهما، والآية الأولى أولى عند المصنف قالوا قال تعالى: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢]، فوصف الذكر بالحدوث والذكر القرآن لقوله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ ﴾ [الحجر: ٩] فالقرآن محدث.

قلنا: الذكر يرد في القرآن لمعانٍ (ولا يجوز أنما فسر به) [٢] في موضع بالقرآن أن يفسر به في كل موضع.

وقال معظم المفسرين: المراد به هنا مواعظ النبي ﷺ وآله، وقد سمى اللّٰه تعالى رسوله ﷺ ذكرًا بقوله « ذِكْرًا » رسولًا، ويجوز أن يراد ذكر القرآن وقراءته وتلاوته، وكلها حادثة، وليس في الآية تصريح بأن الذكر كلام اللّٰه تعالى، وليس كل ما يأتي من اللّٰه تعالى يسمى كلامًا؛ لأن النعمة والضرَّ يأتيان من اللّٰه تعالى وليسا كلامًا له.

قالوا: قال تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣] والجَعْل الفعل والخلق، قلنا: الجعل يَرِد بمعنى الخلق وبمعنى الوصف لقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ﴾ [الزخرف: ١٩] بمعنى التقدير لقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴾ [الحجر: ٩١] وبمعنى التصيير: جعلت المتاع بعضه على بعض فبطل استدلالهم.

وقد قيل: إذا أريد بالجعل الخلق تعدَّى إلى مفعول واحد كقوله: ﴿ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾ [الأنعام: ١]، وإذا أريد به التقدير والوصف تعدى إلى مفعولين كقوله ﴿ وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ﴾ [الزخرف: ١٩].

وقيل: المراد بالقرآن ذكره وتلاوته، فإن كلام اللّٰه تعالى قديم لا يوصف باللغات فإنها حادثة، وهو قديم فلما جاءت اللغات قرئ بها كلامه القديم.

فصل: الكتابة والقراءة والحكاية مخلوقات والمقروء والمكتوب والمحكي كلام القديم كالذكر والمذكور:

ومذهبنا أن المقروء لا في القارئ به، كما أنه تعالى مذكور به ولا يقوم بذات

---

(١) سنن الترمذي كتاب صفة القيامة.. حديث رقم (٦٤٣٧) ضعيف الجامع للألباني.

(٢) هذه الكلمات غير واضحة في المخطوط.

الذكر والحفظ، والمحفوظ كالذكر والمذكور، وقد قال تعالى عن نبيه ﷺ: ﴿ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ولم يكن حالًا منهما ولا قائمًا بهما. واختلف في إطلاق القول بأن القرآن في المصحف فمنعه بعضهم حين يقرن بقوله مَكْتُوب لئلا يتوهم حلوله فيه وقيامه به، وأجازه قوم مطلقًا لقوله تعالى: ﴿ فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴾ [الواقعة: ٧٨]، وإذا وردت لفظة فيها إيهام محدود وجاز إطلاقها اقتداء بالشرع كما في نحو اليدين.

وقال [١١٦/أ] كافة المعتزلة: القراءة غير المقروء، ثم قال أكثرهم: كلامه تعالى لا يوجد مع القراءة ولا مع الكتابة، وإنما وجد في وقت وانقضى، والمسموع غير القراءة، وكلام اللَّه تعالى ليس في المصحف، ولا يقوم بالقارئ قطعًا، وكذا الحفظ والمحفوظ والتلاوة والمتلو، وطردوا ذلك في حكاية كلام الغير وشعره.

قال أبو الهذيل والجبائي: يوجد كلام اللَّه تعالى مع القراءة والكتابة قائمًا بالقارئ والمصحف وحالًا فيه وليس هو غير القراءة، ولا المرسوم بل غيرهما، وكذا الحافظ، قالا: ولو قرأ ألف قارئ آية واحدة قام بكل قارئ عين ما قام به الآخر وأجازا قيام معنى واحد بمحالٍّ عديدة، فلو سكت أحدهم ابتغى عنه عين ما هو قائم بغيره، قالا: فإذا أوجد مع القراءة فهو مسموع وليس لصوتٍ وإذا كان مكتوبًا أو محفوظًا لم يسمع.

وقال الجبائي: يوجد مع قراءة القارئ كلام اللَّه تعالى وكلام مثله، وإن قراءته تقتضي وجودهما فإذا قال الحمد اقتضى وجود ألفين ولامين وحائين وميمين ودالين وطردا قولهما في كل محكي، ومذهب الجبائي أن الكلام حروف غير أصوات كما مر.

وأجمعوا على أن الكلام حروف وهي الأصوات المتقطعة فقط. وقال الجبائي: القراءة والمقروء واحد والمدرك بالسمع من القارئ كلام اللَّه، وبه قال النجار.

وقال الحشوية المشبهة [١]: الأصوات المتعاقبة المتصرفة هي عين الكلام القديم، وقد

---

(١) لقد بدأ ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض؛ مثل بنان بن سِمعان، والهشامين، ويونس القمي، وأبو جعفر الأحول (شيطانَ الطاقِ). اعتقادات فرق المسلمين: (٦٣)، مختصر التحفة: (٨١). والذين قادوا حركة الحشو، وبثوا أفكار التشبيه والتجسيم في المجتمع الإسلامي هم جماعة من أحبار اليهود ورهبان النصارى. تبيين كذب المفترى: (١٠).

يقولون هي أصوات اللَّه تعالى، فأما إثبات حروف غير أصوات بغير معقول فإن الصوت معلوم فإذا تقطع تقطعًا خاصًّا كان حروفًا وليس غيره، فلو صح ما قال جاز أن يقال إن المتحرك تحرك شيء غير الانتقال يقاربه، وإن العالم عالم لشيء غير العلم يقارنه، وقد قال إن الحروف مسموعة مع الأصوات وهي غيرها، ونحن إنما ندرك بالسمع الأصوات فقط، ولو جاز ما قاله لجاز أن نقول يرى مع المرئي غيره ولجاز أن يقال إنه مرئي لاقترانه بالرسوم والرقوم المرئية، والكل باطل؛ لأن صفة الكلام مقروءًا ومكتوبًا ومحفوظًا لا يحذف ولا يسمع مفردًا لا يسمع مع غيره كالرؤية واللون.

قال الجبائي: لو كان الحرف صوتًا كان كل صوت حرفًا. قلنا: الحرف صوت خاص. قال: الصوت يوصف بالرقة والطيب والحسن بخلاف الحرف فاختلفا.

قلنا: طيب [١١٦/ب] النعمة وحسن المسموع وصف لمطلق الصوت ولا بخصوص كونه حرفًا، ثم هو ينعكس عليه بالرقوم فإنها توصف بالحسن والجودة وليست عنده حروفًا، وأما قوله: إن الكلام يقوم بالرق فقد ناقض به قوله إن الكلام يفتقر إلى بينة خاصة وأدوات، وقوله إذا حفظ الحافظ كلامًا قام به اعتراف بما أنكره من قولنا الكلام النفسي، وعنده الكلام للعبد هو حروف تقع مرتبة فلو وقعت دفعة لم يعد فنقول لو نقشت حروف على جسم ثم طبع عليه تشمع كان مفندًا قطعًا مع عدم الترتيب وامتناع تقديره لعدم الأولوية ولو صح له قيام كلام واحد بمحالٍّ كثيرة حادث له في سائر الأعراض فقد التزم ابنه قيام التأليف بمحلَّين كما مر وألزم الأصحاب الجبائي بنقل جوهر لجزأين فأجاب بأن معه تضاد الألوان، ولا يتحقق ذلك في الكلام لعدم اختصاصه بمحل لمعنى تعدد فيه الضاد، ورد بلزوم الدَّوْر، فإن استحالة كون الجوهر في محلَّين علة للعلم بتضادِّ الألوان ولو صح ما قال جاز قيام لون بمحال لعدم افتقاره إلى مخصص.

ثم يقول: إذا قام كلام بمحل، ثم قرأه قارئ لم يقم الكلام بالقارئ إلا بنوع انتقال أو حدوث شيء لم يكن، فأما بدون ذلك فلا، ولو جاز تقدير قائمين بمحلَّين شيئًا واحدًا جاز تقدير جوهرين جوهرًا واحدًا. ثم يقول: إذا أنشد واحد شعر الميت فقد قام بالمنشد شعر ذلك الميت عنده، وحينئذ لا يكون المنشد محدثه لمخالفة أصل القائل ولا الشاعر لعدمه حينئذ ولا البارئ لتعاليه عن ذلك ولا يحدث تعالى محدث للزوم

مثله في سائر الأعراض.

أما قوله: من قرأ كلام غيره قام به كلامه ومثل كلام غيره متولدًا من قراءته ففي إبطال التولد ما يبطله ولو سلمناه قلنا: إذا ولدت (...) [1] كلامه فليتولد كلام غيره لوجودهما عندها فليست بتوليد إحديهما أولى من توليد الأخرى، وإذا أراد حكاية القارئ للفاتحة لزم أن يقوم به ألْف كلام له وألْف كلام لغيره، وقد التزمه وهو مبلغ الجهالة، وإذا لم يشترط القصد في قيام مثل كلام الغير بالحاكي عند حكاية كلامه لزم أن يقوم الحاكي ما لا يتناهى فإن اشترط القصد فلو سرد واحد القرآن ولم يعلم أنه قرآن ولزم ألا يقوم به مثل كلام اللّٰه تعالى وليس ذلك من أصله.

ومما يلزم على مذهبه أن يقوم بمن قرأ ما حكاه اللّٰه تعالى عن الطير والنمل مثل كلامه [١١٧/أ] تعالى وكلام الطير والنمل، ثم إن من أصله أن من كتب كلام غيره في رق تولد فيه كلام ومثل كلام غيره فنقول له لو أجرى العلم على القرطاس بغير مداد هل يتولد الكلام بمجرد ذلك أم لا؟ فإن التولد عنده من الحركات وعندهم من الاعتمادات وكلاهما حاصل، فاختلف جوابه فقال مرة يحث في الرق كلام وإن لم توجد رقوم، وقال مرة لا بد من تقدير مداد هو آلة التولد، ولا معنى لذلك فإن المولد الحركات، وربما قال إنما يتولد الكلام مما ينظم إلى الرق من الحبر ويجري به القلم ولا يتولد في الرق، وهو تحكم؛ لأن كلاهما عادته للبينة شرطها فلا فرق.

ومن أصله امتناع تولد مسبب من مسببين كوجود مقدرتين قادرين فنقول له الحرف لا يثبت إلا بتشكل يفتقر إلى حركات واعتمادات فلتكن الحركات والاعتمادات مسببة للحرف الواحد. فقال: المولد حركة واعتماد غير معين.

فأجاب المصنف بأنه ليس بعضها أولى من بعض لتساويها ولئن لم يتعين لنا لم يجب أن يتعين في علم اللّٰه تعالى.

قلت: وفيه نظر **أما أولًا:** فلأن عرضنا إبطال مذهبه في منع مسبب بين مسببين، وقد بينا أن وجود الحرف يفتقر إلى تشكيل وحركات واعتمادات فقد بطل مذهبه بوجود ذلك فلا فرق بين كون الحركات والاعتمادات معلومة معينة أو لا إذ الغرض بيان احتياج المسبب الواحد إلى مسببين، وقد ظهر ذلك بالمثال فأما كون المسببين

---

(١) بياض بالأصل بمقدار كلمة.

معلومين أو مجهولين فليس من عرضنا الآن.

وأما ثانيًا: فقوله: وليس بعض الحركات أولى من بعض ولئن لم يتعين لنا لم يجب أن تكون متعينة في علم اللَّه تعالى. وهذا فيه شيء، فإن الأشياء كلها معينة في علم اللَّه تعالى، سواء كانت تعينت لنا أو لا، فإن علمه تعالى متعلق بالأشياء على ما هي عليه، فما من شيء إلا وهو متعين في علم اللَّه تعالى ممتاز عن غيره، وهذا كما يقال في خصال الكفارة المخيرة أن الواجب فيها معلوم عند اللَّه تعالى بمعنى أنه يعلم ما يفعله العبد منها. واللَّه أعلم. هذا تمام الكلام على مقالة الجبائي والعلاف.

فأما قول النجار: إن القراءة هي المقروء فباطل؛ لأن القراءة محدثة والمقروء قديم فإن سلم أن القراءة فعل القارئ فقد سلم المسألة، وإن أنكر ذلك لزمه القول بالجبر المحض فإنه كما يعلم الإجبار في القراءة يعلم في سائر الأفعال؛ ولأن القراءة مأمور بها في [١١٧/ب] حال منهي عنها في حال ولا يتعلق الأمر والنهي إلا بمقدور والقرآن واحد والقراءات متعددة وتوصف بالتجويد واللحن ورفع الصوت وخفضه وقد قال تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ ﴾ [النحل: ٩٨] فقد فصل بينهما؛ ولأنه لا يقال قرأت التلاوة ولا تلوت القراءة بل قرأت القرآن وتلوته فبطل ما قاله النجار.

وقد اعتمد الجبائي في قول العوام القرآن في المصحف ومكتوب فيه وهو غلط فإنهم [١] يقولون اللَّه في المصحف أيضًا، ولا عبرة بإطلاق العوام، وقد خرق الجبائي إجماع المسلمين على أنه لا خالق إلا اللَّه بقوله إن العبد يخلق، بل زاد فقال اللَّه تعالى ليس بخالق على الحقيقة، فمن لم يزعه دينه عن مثل ذلك ويرتكب جحد الضروريات كيف يوثق به.

فصل: المسموع يدرك السمع في وقتنا الأصوات:

ويجوز تعلق السمع وكل حاسة بكل موجود كما سيأتي، وكلامه تعالى مسموع علمًا وفهمًا وليس بحرف ولا صوت.

وقال عبد اللَّه بن سعيد: لا يتعلق السمع إلا الأصوات وإنما تعلق سمع موسى عليه السلام بأصوات دلت على كلامه تعالى.

---

(١) في الأصل « فإنه » والصواب ما أثبته لتماشيه مع سياق الكلام.

قال المصنف: وهذا غير صحيح، والمرضي ما قدمناه من جواز تعلق كل إدراك بكل موجود، وقيل المسموع هو التكلم والحس يكذبه.

وقال أكبر المعتزلة: المسموع هو الأصوات ولا يتعلق السمع بغيرها عقلًا، وقال الجبائي [1]: المسموع الأصوات والكلام الموجود معها وقد مر أن من أصله أن الكلام حروف وليس بأصوات وهو مسموع عند القراءة دون الكتابة والحفظ.

وقال النظام: الكلام جسم لطيف يسمع إذا قارع السمع ومسابكه وداخله وله تمويهات لا بد من ردها، فنقول توقف السمع على المصاكّة فرع كونه جسمًا، وقد مر إبطاله واستحالة كونه جسمًا.

ثم يقول: لو تكلم واحد كلمة وسمعها جماعة معًا، فإن زعم أن الكل سمعوا كلمة واحدة فقد بطل مذهبه؛ لأن مسابكه كلمة واحدة آذانًا متعددة في وقت واحد محلل وتجويزه يجر إلى تجويز حلول جوهر واحد في محلَّين في وقت، وإن زعم أنهم سمعوها مرتبة كدبة الحس. وإن قال لم يسمعوا كلمة واحدة فقط وهو حمدته بل إذا بدرت الكلمة خرقت الجو وتتشكل من أجزاء الهواء على شكلها ما لا ينحصر وتقرع أذن كل سامع شكل منها وشبهه بالحصاة تلقى في الماء الراكد فتحرك من أجزائه ما يتحرك بتحركات مناسبة بقدر وقع [١١٨/أ] الحصاة وثقلها وهو فاسد وقد قال أصحابه ردًّا عليه يلزم ألا يسمع السامع كلام المتكلم بل مثله مما يتشكل في الجو بشكله والحس يكذبه فإنا نجزم بأن السامع أدرك كلام المتكلم بعينه، وأيضًا لو تكلم جمع بكلمة واحدة وتشابهت بأصواتهم ونغماتهم وسمعهم جماعة فإنهم يميزون بين كلام الواحد وبين كلام غيره وهو ينافي قول النظام فإنه يزعم أن الكلمة الواحدة من متكلم واحد تشكل أجزاء الهواء في الجو على شكلها إلى نهاية معلومة تملأ الجو بأمثالها، وحينئذ لا يتحقق فرق بين كلمة واحد وكلام جمع.

---

(١) قال أبو هاشم في سائر كتبه: « إن الخاطر كلام، إما أن يفعله الله تعالى أو يأمر به بعض الملائكة بفعله، ولا يجوز أن يكون سواه؛ ولذلك أغنى دعاء الداعي وخطابه عنه، ولو كان غير كلام لم ينب منابه ». المغني في أبواب العدل والتوحيد: (١٢/٤٠٢، ٤٠٣)، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض: (٣٩٣)، أصول الدين: (٢٧)، الإرشاد: (١٠٤).

ولو سلمنا كون الكلام جسمًا متعينًا يشكل الهواء بشكله إذا خرقه فإن الأجسام كلها تخرق الهواء ولا تتشكل بشكلها وما ضربه من المثال عليه لا له فإن الحصاة إذا وقعت في الماء لم تصر أجزاؤه على هيئة الحصاة، ولو صح ما قاله من التشكل وجب أن نعظم الصوت في الجو بقدر شدة القرعات والدفعات والمعلوم بخلافه فإن قرع الصخرة بقوة شديدة لا يظهر له من الصوت ما يظهر عند قرع الطست أذنًا نقرة فبطل ما قاله.

وقال الأستاذ ردًّا عليه: لو صح ما قاله لزم أن يسمع الحالُّ في بيت منسد المنافذ ما يسمعه الخارج، وأن يستوي سمع جماعة أحاطوا بمتكلم في وسط بيت.

قال المصنف: وللخصم أن يقول في جواب الأول إن أجزاء الهواء تخرق بلطافها أجزاء الحداء، وإن هذا من الدليل على قوله المتستر بغلق سدود النوافذ لا يسمع كما يسمع غيره لقلة نفوذ الهواء ويقصد بأن المنغمس في الماء لا يسمع صوته وإن جهد لأن [١] الهواء ينافر الماء ولا يسابكه وبدليل عدم رسوب الشعشة المعلة لما فيها من الهواء.

وفي جواب الثاني أن المواجه المكلم أقرب إلى سماع كلامه من المستدير في العادة.

قال النظام: إذا رأينا ضاربًا على بعد بآخر سماع صوت الضربة عن رؤية وقعها وسببه ما قلناه، ومن التقم أنبوبة وجعل طرفها في أذن واحد وتكلم لم يسمعه غيره لعدم انتشار الصوت في الجو، ومن صرخ في أذن شخص بقوة آلمه لقوة المصاكة.

والجواب: أن ذلك كله على سبيل العادة المطردة لا بمعنى الإيجاب والاقتضاء كما سيأتي في الإدراكات؛ وعلى هذا ليس المسموع صوت الناس بل صوت يخلقه اللَّه تعالى في الجو على سبيل العادة وكذا صوت الصد المسموع من الجبال والحمام [١١٨/ب] كما يخلق الشبع عقيب الأكل.

قال المصنف: ومن تمسك بمجرد العادة جرَّه إلى أقوال الملحدين في هيئات الأفلاك وحركاتها وأجرامها، وتلاقي الجوهرات وامتداد الظلال واكتساب القمر الضوء من

---

(١) في الأصل « لا » والصواب ما أثبته لتماشيه مع سياق الكلام.

الشمس وحال الخسوف والكسوف، وكل ذلك عند الإسلاميين عوائد مطردة بقدرة اللَّه تعالى ولو شاء خرقها. وسيأتي الرد على المنجمين، هذا معنى كلامه، وفيه نظر ليس هذا موضعه.

قال: ثم يقول النظام الصوت عندك جسم لطيف، وهو أولى بالامتناع من العود وقول الاعتماد المجلب من السهم النافذ من كبد القوس، ومعلوم أن السهم إذا نفذ من القوس سَمِعَ السامعُ صوت قرع الوتر للقوس قبل بلوغ السهم إليه ولهذا يحدده ويزوغ عنه.

قلت: هذا لا يردُّ على النظام، فإن صورة وقع الفأس، ويتأخر بلوغ الصوت عن رؤية الوقع، وهنا يتأخر بلوغ سماع الصوت فلا تناقض بينهما، فإن مدعاة الخصم تأخر بلوغ الصوت عن وقت سببه وليس في صورة السهم ما يدفعه، واللَّه أعلم.

قال: وأما صورة الأنبوبة فعلى سبيل العادة، وأما البادئ بالصراخ فلمصاكة أجزاء الهواء للصماخ.

قال: وعلى النظام أن يثبت أن البادئ لمصاكة الصوت.

قلت: أجزاء الهواء عنده حاملة للصوت فتلاقَيا معًا، واللَّه أعلم.

قال: ولو كان الصوت جسمًا يتشكل به الهواء، كما قال وجب أن يبقى في الجو أبدًا حتى يسمعه من يمرُّ به بعد مدة طويلة، وأن يبلغ من المشرق إلى المغرب يحمل الهواء له.

قال: وليس للنظام أن يقول بزوال التشكل بزوال سببه، كما يزول مرور الحجر بانقضاء اعتماداته.

قلت: لم يذكر علة المنع من ذلك، وهو واجب، واللَّه أعلم.

فإن قالوا: الهواء ينافي التشكل. قلنا: فيجبان لا بعلة أو لا، ومن أصله أنه لا يقع متولدًا فتزول بانقطاع المولد له، وقد سئل عن تشكل الكلمة فلم يجب بشيء. وعن النجار أن الكلام مقروءًا عَرَضٌ ومكتوبًا جسمٌ؛ بمعنى أن القراءة عين القرآن، وكذا الرسوم والرقوم التي هي أجسام. وقيل: بل هو قول بعض أتباعه ووجه الرد على قائله أن يقول القراءة التي هي عرض والكتابة المشار بها على أجسام مؤلفة بصفة خاصة

إن كانا شيئين، فقد أثبت قراءتين، ولم يقل به أحد، وفيما مر ما يكفي في رده، وإن كانا شيئًا واحدًا فالقراءة صادرة من القارئ والكتابة بائنة في الرق فجعلهما شيئًا واحدًا ردٌّ للضرورة.

فإن قيل: [١١٩/أ] قولكم المسموع أصوات القرآن مخالف لقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ﴾ [التوبة: ٦] فلإطلاق القول إن كلام الله تعالى مسموع الآن.

قلنا: المسموع يراد به أمران: أحدهما: المدرك بحاسة السمع ولا نزاع في هذا، والآخر: المفهوم المعلوم وقد قال تعالى في ذم الكفار: ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ ﴾ [البقرة: ١٨]، وقال: ﴿ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌۖ ﴾ [البقرة: ٧]، وقال: ﴿ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ﴾ [يونس: ٧] وليس المراد نفي الإدراك، فإن ذلك لا ذم فيه، بل المراد نفي القول والإمساك.

ويقول: سمعت من زيد علمًا وحكمة، ولا يقال ذلك إذا فهم من كتاب ونحوه، ويقال سمعًا وطاعة للأمير بمعنى القول والإمساك، وهل هذا القسم ممنوع حقيقة أو مجازًا، قولان، قيل: مجاز سامع والمسموع حقيقة هو المدرك بحاسة السمع، ومن أطلق القول بذلك فمراده ما ذكرناه، وما أدركه موسى عليه السلام كلام الله تعالى حقيقة خرقًا للعادة، وإلا بطل اختصاصه خلافًا لأبي سعيد، ولا يلزم من جواز إطلاق القراءة والتلاوة جواز إطلاق الحكاية لإيهامها وما أدركها من المماثلة وعدم ورودها في الشرع خلافا للمذكور ولفظ القارئ بالقرآن بمعنى قراءته مخلوق.

فصل: في الاسم [١] والمسمى والتسمية والوصف والصفة [٢]:

من الأسماء ما هو نفس المسمى كالموجود والقديم والذات ومنها ما هو غيره كالفاعل والعالم والقادر والخالق والرازق كل متصف بعرض ويشمل صفات

---

(١) « ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، وهو ينقسم إلى: اسم عين، وهو الدال على معنى يقوم بذاته، كزيد وعمرو، وإلى اسم معنى، وهو ما لا يقوم بذاته، سواء كان معناه وجوديًا كالعلم أو عدميًا كالجهل »، التعريفات – للجرجاني – مادة: اسم.

(٢) « هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق، وغيرها. وهي الأمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها. والصفة المشبهة: ما اشتق من فعل لازم لمن قال به الفعل على معنى الثبوت، نحو: كريم وحسن »، التعريفات – للجرجاني – مادة: صفة.

الأفعال، وتحققه أن الذات الفاعلة هي المسماة والفعل اسمها وكذا الحادث إذا وصف بأنه عالم أو قادر أو مريد فذاته هي المسماة والعلم والقدرة والإرادة أسماؤها وهي غير الذات.

وإذا قلنا: اللّه خالق فالذات هي المسمى والخالق اسمها، ومنها ما لا يقال هو المسمى ولا هو غيره كالصفات الذاتية فإذا قيل اللّه عالم فالرب مسمى والعلم اسم ولا يقال هو هو ولا هو غيره لما مرَّ في باب الصفات.

وأما التسمية فترجع إلى الأقوال كما يرجع الاسم إلى الذات وإلى صفتها فإذا قيل هذا موجود فالنطق هو التسمية والمفهوم منه هو المسمى وهو الاسم فالتسمية قول دالٌّ على المسمى، والمسمى ما دلت التسمية عليه.

هذا مذهب جمهور الأصحاب وشيخنا وأبو الحسن الباهلي وقال كثير من الأصحاب والأستاذ أبو بكر الاسم هو المسمى بغير تفصيل فمن قال « اللّه » فقوله دالٌّ على اسم هو المسمى، وإذا قال « اللّه عالم » فقوله دالٌّ على الرب المتصف بأنه عالم والاسم كونه عالمًا، وهو المسمى، ولا يقول هؤلاء إن العلم اسم العالم، وكذا الخالق، وحاصل هذا المذهب أن الاسم هو المسمى.

وقالت المعتزلة: الاسم هو التسمية وهو قول [١١٩/ب] المسمى. وقيل: الاسم مشترك يراد به التسمية، ويراد به المسمى، وجاءت اللغة بهما، والدليل على أن الاسم غير التسمية، وأنه يراد به المسمى قوله تعالى: ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ﴾ [الأعلى: ١]، ﴿ تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن: ٧٨]، فإن المراد سبح ربك وتبارك ربك، ولا يجوز صرف التنزيه إلى قول العاملين وكذا ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم ﴾ [يوسف: ٤٠] فإنهم ما عبدوا إلا الأصنام وهي المسميات، وكذا ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ [الأنعام: ٤٠]، وقال معمر بن المثنى [١] على الحول، ثم اسم السلام عليكما، والمراد ثم السلام عليكم، ولا يجوز أن يراد بالسلام اللّه تعالى؛ لأن العرب إذا أطلقت السلام لم ترد به إلا التحية، فالمطلق يحمل

---

(١) معمر بن المثنى، أبو عبيدة، التيمي، النحوي البصري، له: مجاز القرآن، وغريب القرآن، والتعليق، وغريب الحديث، توفي سنة (٢٠٩هـ) بالبصرة. الفهرست: (٧٩)، طبقات المفسرين: (٣٠)، أبجد العلوم: (٣/٣١).

على المعروف المعتاد كما لو أوصى بجوازية حمله على الإماء لا الفلك ونحو ذلك.

قال سيبويه [(١)]: الأفعال أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، فدلَّ على أنه أراد بالأسماء المسميات فإن الأحداث تصدر من المسميات دون الأقوال.

قلت: يجوز أن يريد بالأسماء المصادر، ولو كان مراده المسميات لقال من أحداث الفاعلين أو الأشخاص، ويؤيدها قوله: من لفظ، فلو أراد المسميات لم يقل من لفظ، واللَّه أعلم.

قال: وأجمع العقلاء على أن المسميات لها أسماء، وإن سكت عنها الناطقون، ولو قيل إنما يثبت لزيد اسم إذا نطق به ناطق، وإن سكت عنه فلا اسم له كان مستنكرًا.

قلت: وفيه نظر، فإن المولد قبل أن يسمى فلو لم يسمَ باسم لم يكن له اسم، وكذلك كل ما يخترعه الإنسان من كتاب أو إله أو صنعة أو طعام أو غيره فإنه لا يُعرَف له اسمٌ قبل تسميته بشيء، واللَّه أعلم.

قال: واتفق المسلمون على أن اللَّه تعالى كانت له الأسماء الحسنى في الأزل، وليس ثم قول يوصف بأنه اسم، فإن قيل: الشيء الواحد يكون له أسماء كثيرة فلو كان الاسم هو المسمى وجب تعدد المسمى بتعدد الأسماء، وقد جاء أن للَّه تسعة وتسعين اسمًا، وهو مُنَزَّهٌ عن التعدد في ذاته، فليس الاسم هو المسمى.

قلنا: قال قوم قد يراد بالأسماء المسميات تجوزًا أو توسعًا، ولم يرض المصنف ذلك قال: وقال بعض المحققين لا ننكر تعدد الأسماء لرجوعها إلى الأفعال وهي منقسمة، وإلى الصفات ولا ننكر فيها العدد كما مرَّ، ولا يلزم من ذلك صرفها إلى الأقوال، وقد مرَّ أن من الأسماء ما هو المسمى، ومنها ما هو غيره.

فإن قيل: إن تم ذلك فيما يرجع إلى الأفعال والصفات، فما القول فيما يختص

---

(١) أبو بشر عمرو بن عثمان بن قِنْبَر، سيبويه: إمام النحاة وأشهر علماء العربية، أول من بسط علم النحو وألف الكتاب، توفي سنة (١٨٠هـ). مراتب النحويين: (٦٥)، طبقات الزُّبَيْدِيِّ: (٦٦ - ٧٢)، أخبار النحويين البصريين: (٤٨ - ٥٠) ، إنباه الرواة: (٣٤٦/٢)، الشذرات: (٢٥٢/١)، النجوم الزاهرة: (٩٩/٢)، المزهر: (٤٠٥/٢)، بروكلمان: (١٣٤/٢)، معجم المؤلفين: (٥٨٤/٢)، الأعلام: (٨١/٥)، سيبويه إمام النحاة: (٦٤)، نشأة النحو: (٤٧)، المدارس النحوية: (٥٧ - ٩٣).

بالذات كالموجود والقديم والإله مع استحالة تعدد الذات المسماة بها؟

قلنا: قد صرفها القاضي إلى صفات ذاتية لازمة للذات وهي الأحوال عند مثبتها والموصوف بها واحد، وقد ارتضى [١٢٠/أ] ذلك وصرفوا العدد إلى صنوف الخلق أو الصفات القديمة أو البقائية أو الذاتية دون الأقوال، وبين الاسم مشترك بين المسمى وبين التسمية فهو مشترك قابل للاحتمالين.

قال المصنف: وهذه طريقة حسنة جدًّا قريبة من ما حد الآداب.

فصل: قال معظم الأصحاب: صفات اللّه تعالى أسماء وكذا صنوف الخلق [(١)]:

فهو المسمى بكونه خالقًا وعالمًا، والخلق والعلم اسم له.

قلت: فيه نظر فإن أسماء اللّه تعالى توقيفية، ولم يرد فيها الخلق والعلم؛ ولأن الخلق له معنيان أحدهما المخلوق قال تعالى: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ ﴾ [لقمان: ١١] أي مخلوقه، والثاني المصدر الذي يشتق منه اسم الفاعل كالخالق، وكذا الرازق، وأما لفظ العلم فهو مصدر يشتق منه اسم العالم فقط كالخالق، وكذا الرزق، وأما لفظ العلم فهو مصدر يشتق منه اسم العالم فقط، فلا يقال اللّه علم ولا خلق، واللّه أعلم.

وقد صار إلى ذلك قوم وقالوا المسمى هو الإله، وكل اسم هو المسمى ولا تنقسم الأسماء إلى الأفعال وغيرها فليست هي الأسماء ولا الأسماء والمسمى هو الرب والخالق اسمه.

قال المصنف: مدلول قولنا « اللّه قديم » غير مدلول « اللّه خالق »، ولا تجري الأسماء مجرى واحدًا فيجب صرف بعضها إلى الفعل وبعضها على الوجود وبعضها إلى الصفات القديمة.

فإن قيل: أيرجع الاسم إلى الكل على الجمع. قلنا: المسمى بالخالق هو اللّه، وهو

---

(١) ذهب بعض الأشاعرة إلى أن الكلام في المبدأ ووجوب الصفات له أبعد في باب التنزيه عن الكثرة وأعلى في منهاج التقديس عن اختلاف الخواص له والصفات كلها راجعة إلى ذات واحدة هي واجبة الوجود بذاتها ووجودها مستند الموجودات كلها من غير أن يثبت له منها كمال أو يحدث له صفة وهو تعالى بكمال جلاله عديم الاسم والصفة من حيث ذاته وإنما يقال له اسم وصفة من حيث آثاره فقط وآثاره فاعليته الصادرة عنه لا معًا، نهاية الأقدام (ص ١٦٩).

ميزة عن صفات الخلق، فإذا أطلق الاسم عليه وعلى غيره لا يتحقق أن الاسم غير المسمى مطلقًا. وقد قال الأصحاب: لم يثبت للباري تعالى في الأزل اسم الخلق، وإنما ثبت لما خلق فالذات أو الصفات القديمة لا تجدد فيها، والمتجدد الأفعال وهي أسماء والقائل بأن الاسم هو المسمى استبعد كون الخلق اسمًا للّه تعالى، وإنما هو الخالق ويعارضه أن الخالق هو اللّه لا اسمه.

فصل: كل تسمية اسم لا عكسه:

فإن قول القائل إذا دلَّ على اسم كان تسمية من حيث دل على اسم، ويحتمل الصدق والكذب، وهو أيضًا اسم من حيث كان قولًا له، ومن هذه الجهة لا يجملهما وليس كل اسم تسمية، فإن العلم اسم العالم، وليس تسمية؛ لأنه غير قول فكل اسم ليس بقول فليس تسمية، ونقل المصنف عن الأستاذ أبي إسحاق فصلًا ذكرته بجملته للفائدة.

قال الأستاذ: كلامنا يدور على التسمية والاسم والمسمى، فإذا قال اللّه: كلامي صدق كانت التسمية والاسم والمسمى واحدًا، إذ كلامه التسمية وهو المسمى بعينه وهو الاسم [١٢٠/ب] وإذا قال اللّه تعالى: إني أنا اللّه فالاسم هو المسمى والتسمية ليست غير المسمى، وليست هي هو، فإن التسمية قول اللّه والمسمى بقوله إني أنا اللّه ذات اللّه، وقول اللّه تعالى لا يقال فيه هو اللّه، ولا يقال فيه هو غير اللّه، وإذا قال اللّه: إني أنا العالم، فليس الاسم هو المسمى ولا غيره إذن الاسم العلم، وليست التسمية الاسم والمسمى ولا غيرهما إذن التسمية قوله وليس قوله غير علمه، ولا عينه، وإذا قال: أنا الخالق فالاسم غير المسمى، فإن المسمى هو اللّه، والاسم هو الخلق، والتسمية غير الاسم، وليست غير المسمى، وإنما كانت غير الاسم من حيث كانت قول اللّه وقوله يغاير خلقه، وليست غير المسمى، فإن المسمى هو اللّه وليس قول اللّه غير اللّه، وإذا قال الواحد من الخلق: اللّه فالتسمية غير الاسم والمسمى، والاسم هو المسمى؛ إذ التسمية قول القائل من الخلق، وإذا قال الواحد منا: اللّه عالم فالتسمية غير الاسم والمسمى، ولا يقال في الاسم، وهو العلم إنه المسمى ولا غيره، وإذا قال: اللّه الخالق فالتسمية غير الاسم، ولا يمكن إطلاق القول بأن التسمية غير الاسم، فإن الاسم هو الخلق، وقول القائل: اللّه الخالق فلا يمكن إطلاق القول بأن

التسمية غير الاسم، وإذا قال: اللَّه الرزاق فيطلق القول بأن التسمية غير الاسم، فإن الاسم هو الرزق ليس القول من قبل الرزق، وسيأتي معنى الرزق.

فصل: الوصف كالتسمية والصفة كالاسم:

والصفات تنقسم إلى راجع إلى الذات كالموجود والقديم الحادث، وإلى مغاير لها كسائر الأعراض التي توصف بها محالها وهي غيرها، وكل صفة زائدة على وجوده تعالى قائمة به قديمة، لا يقال هي هو ولا هي غيره، والأفعال الثابتة بقدرته تعالى تسمى صفات عند من جعلها اسمًا، فإن جعلناها صفات فهي أغيار كما مرَّ في الاسم والمسمى وكل وصف فهو صفة لا عكسه كما مر.

وقالت المعتزلة: الوصف والصفة واحد، وهما من الأقوال، ولم يطلقوا الصفة على نحو العلم والإرادة وكذا صفات النفس ويلزمهم أن الرب تعالى لم يكن في الأزل إلهًا [١] ولا ربًا ولا قدروا صفة أزلية لزمهم [٢] أحد أمرين: إما تقدير قول أزلي ترجع إليه الصفة، وتقدير صفة لا ترجع إلى قول. وكلاهما مخالف أصلهم، وإن قالوا: لم يكن له صفة حتى أثبتها له خلقه فهو كفر.

وقد قسَّم العقلاء الصفات إلى [١٢١/أ] خِلْقية كالطول والقصر، وإلى مكتسبة كالعلوم والحرف، وإلى إضافية كالنسبة إلى الآباء والقبائل والبلاد، فلو كان المفهوم من الوصف مجرد القول بطل ذلك؛ ولأن الواصف لزيد هو الذاكر للمعاني القائمة به لا لقول نفسه، والعلم والجهل ونحوهما صفات وفاقًا، وهي معانٍ غير الأقوال، ومن وصف شخصًا بما فيه فهو صادق وبغيره كاذب، وهما عند الخصوم سِيَّان، وكل منهما صَدَرَ منه قول محض لا يتعلق بحال الموصوف، ويلزمهم أن من ذكر زيدًا بما ليس فيه فقد وصفه، ولو قال واحد عنه صفة وقال آخر بعضها يلزمهم اجتماع النقيضين فيه.

وأجمعنا على أن العدل والإحسان والإنعام صفات للَّه تعالى، وصرف الوصف إلى مجرد القول يناقض ذلك، والمتصف بصفة لو سكت الناس عن ذكرها لم تزامله، فإن قيل: لو رجعت الصفة إلى حال الذات لزم إذا خلق اللَّه لها صفة أن يسمى

---

(١) في الأصل « إلاها ».

(٢) في الأصل « لزمهما » والصواب ما أثبته لتماشيه مع سياق الكلام.

واصفًا كما لو خلق لجوهر حركة فقد وصفه بها.

قلنا: لا يلزم بل يسبق له اسم الخالق من حيث خلق تلك الصفة قيل أليس الرب بكونه محركًا؟

قلنا: المحرك مأخوذ من التحريك لا من خلق الحركة، وقياس قولهم أن يقال الوصف لكن اللغة لا تثبت بالقياس. قالوا: الوصف والصفة كالوعد والعدة والوزن والزنة، يقال وصفه وصفًا وصفة.

قلنا: هذا منع شذوذه لا يقيد فإن العرب تقول عين المصدر للقياس مكانه، وإن لم يكن منه لقولهم أعطى عطاء وإعطاء وقوله [تعالى] [1]: ﴿ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح: ١٧] [2]، وقياسه إنباتًا، ﴿ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: ٤]، وكتب كتابًا وكتابة.

وقال بعض أصحابنا: حقيقة الصفة ترد بمعنى الوصف توسعًا ومجازًا. وقال أبو منصور [3]: وترد بمعنى الوصف وبمعنى ما دل عليه، كما قال في الاسم.

فصل: قال عبد الله بن سعيد: الصفات لا توصف:

ولم يُرِدْ لا توصف بالوجود ونحوه، بل لما قال الباقي باقٍ ببقاء، والقديم قديم بقدم ألزم بوصف الصفات بالبقاء لدوام وجودها، ويلزم افتقارها إلى بقاء وقدم، فقال كل صفة تثبت لقائم بالنفس غير معنى زائد عليه فلا توصف بها الصفات، فامتنع من وصف الصفات بالبقاء والقدم، فإن الباقي هو القائم بالنفس القابل لقيام المعنى به فحاصله أن كل صفة لو أضيفت على النفس لم تقتضِ معنى زائدًا كالوجود والحدوث جاز وصف الصفات بها وما لا فلا. ووافقه المحققون عليه إلا في البقاء،

---

(١) ليست في الأصل.

(٢) والآية في الأصل غير كاملة بل ذكر منها ﴿ مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴾ فقط فأتممناها لتتم الفائدة.

(٣) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي البغدادي الشافعي، فقيه أصولي متكلم مشارك في أنواع من العلوم، توفي بأسفرايين سنة (٤٢٩هـ)، من مؤلفاته: الكلام في الوعيد، الفاخر في الأوائل والأواخر، الفَرْقُ بين الفِرَقِ، أصول الدين. وفيات الأعيان (٣٧٥/١)، طبقات الشافعية لابن السبكي: (٢٣٨/٣)، تبيين كذب المفتري: (٢٥٣)، مرآة الجنان (٥٢/٣)، هدية العارفين: (٦٠٦/١)، إنباه الرواة (١٨٥/٢)، الأعلام: (٤٨/٤)، معجم المؤلفين: (٢٠١/٢).

فقال شيخنا: الباقي باقٍ ببقاء، ونفاه القاضي أبو بكر قائلًا: لو ثبت معنى زائدٌ على البقاء لتناقض القول في الصفات [١٢١/ب] الأزلية، وقوله في القديم ممنوع والقديم قديم لنفسه عند كافة الأصحاب.

قالت المعتزلة: لو كانت التسمية غير الاسم ثبت للمعدوم اسم، وهو إثبات والمعدوم نفي، وأجاب قوم بأن المعدوم تسمية لا اسم لها، وليس كذلك بل الاسم يجب للمسمى نفيًا وإثباتًا.

فصل: في أسماء اللَّه تعالى وطريق إثباتها للسمع فقط:

فقيل ما ورد به النص أطلق (وما لم يرد به) [(١)] إذن منع، والحق أن ما ورد المنع منه ممنوع، وما لا حكم للسكوت عنه كالفعل قبل ورود الشرع؛ لأنه المنع حكمه والسكوت عنه لا حكم فيه (.....) [(٢)] ما ثبت وما لم يثبت، فإن الوارد منها في النص معلوم والضابط في غيره لفظ صح معناه، وورد المنع منه لم يجز إطلاقه، وما لم يرد فيه إذن ولا منع يوقف فيه لا بمعنى المنع، بل عدم الحكم، فإن المنع حكم والعرض عدم الحكم.

ويكفي في إطلاق اللفظ المحيل خبر الواحد الصحيح بشرطه فإن تجويزه حكم فيكفي فيه ذلك، وإذا ثبت المحيل عن الصحابة - رضوان اللَّه عليهم - فقط فجواز إطلاق بناء على أن مذهبه حجة أم لا، والمأثور عن التابعي لا يطلق إلا بدليل فإن إطلاق العبارات حكِم شرعي، وأما معانيها ففيها مضاف، ولنذكرها على ترتيبها مختصرًا:

اللَّه: قيل: علم على مشتق، وسائر الأسماء توضح به وقيل ألَّهه إله، وقيل مشتق من التألُّه أي التعبد، وقيل من الوَلَه لتحير العقول فيه.

الرحمن الرحيم: مأخوذان من الرحمة، وهي الإنعام أو إرادته، وهو أصح وثنَّاهما للمبالغة وهما صفة ذاتٍ.

الملك: قيل ذو الملك والملك خلقه، ويتصف به مما لا يزال كالخالق وقيل القادر

---

(١) يوجد بياض بالأصل بمقدار أربع كلمات، أظنها هذه الكلمات.

(٢) يوجد بياض بالأصل بمقدار كلمتين.

ويوصف به في الأزل وفي خفاء القدرة على الابتداع، لا يقال إذا كان الملك القدرة، فالمملوك مقدور، ويلزم ألا تكون الجواهر الباقية ملكًا للّه من حيث لم يكن تعدده له؛ لأنا نقول هي ملكه، وهو مبقيها بخلق البقاء لها والأعراض، لكن لا توجد بدونها وبعدمها إذا شاء فتحقق ملكه وقدرته فيها.

القدوس: مشتق من القدس وهو الطهارة، ومنه الأرض المقدسة، ومعناه انتفاء الفائض.

السلام: قيل ذو السلامة، وقيل: المنزه عما يستحيل عليه، فيكون صفة نفي، وقيل: الذي يُسَلِّم الخلق من الآفات فيكون صفة فعل، وقيل الذي يُسَلِّم على عباده فيكون صفة كلام.

المؤمن: الإيمان التصديق كما سيأتي، وهو راجع إلى القول، وقيل الذي يؤمن من أوليائه في الدنيا والآخرة لجبره لهم بذلك فيرجع إلى [١٢٢/أ] القول وقيل: يخلق لهم الروح والجسد فتكون صفة فعل.

المهمين: الشاهد أو الشهيد بمعنى العليم، وقيل: الأمين وقيل العزيز القادر القاهر وقيل القديم المثل فيرجع النفي.

الجبَّار: مأخوذ من الجبر أي الإصلاح أو القهر، وقيل العظيم، وقيل المنع المنكر والنكير والعظيم والجليل والعلي والمتعالي، إما بمعنى التقديس والتنزيه، وإما بمعنى الإنباء عن صفات الإلهية النفسية والمعنوية.

الماجد والمجيد: الجميل الفعَّال، وقيل الجواد الكثير الأفضال الفتاح الحاكم إما بمعنى الإجبار أو بالحكم وقيل: خالق الفتح وهو النصر، وقيل: المانع لما يريد منعه فيصرف إلى القدرة.

اللطيف: خالق اللطف، وسيأتي بيانه، وقيل: العالم بالخفيات، وقيل الرحيم الخير وقيل: العلم، وقيل: المجير الحليم الذي لا تستفزه زلات العصاة على استعجال الانتقام، وقيل: المنزه عن ذلك فيكون صفة نفي، وقيل العفوُّ الغفور كما سيأتي.

الشكور: قيل المجازي على الشكر أخذًا بالازدواج وجزاء سببه بسببه، ﴿ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٥٤]، وقيل: أن يثيب على قليل الطاعة بجزيل الثواب فهو صفة فعل، وقيل: المنبئ على من تمسك، وسيأتي معنى الشكر.

الحفيظ: قيل: العليم، وقيل: معناه إقامة تدبير العالم.

المقيت: قيل: خالق الأقوات، وقيل: القادر، وقيل: المقتدر، وقيل: الشهيد.

الحسيب: قيل: الكافي، وقيل: المحاسب فيحمل على القول وإجبار المكلفين بأعمالهم.

الكريم: قيل: الجواد وهو ذو الجود والقادر عليه، وقيل: إنه يعفو عن الذنب مثوبة ساعة، وقيل: يعطي قبل السؤال وقيل: العلي الرتبة.

الرقيب: هو الحفيظ وقد مر المجيب الذي يجيب الدعاء والسؤال وقيل: الذي يسعف الداعي بمراده وهو هو.

الواسع: قيل: العالي وقيل: الغني وسيأتي معناه.

الحكيم: الحاكم وقيل: العظيم والحكمة العلم، وقيل: المحكم للأشياء المتقن لها.

الودود: قيل: الوادّ، الحق الموجود الواجب الوجود، وقيل: المحق، ويرجع إلى الصدق في القول، ويجوز المُظْهِر للحق، وقيل: العدل أي العادل.

الوكيل: قيل: الكفيل القائم بحاجات الخلق، وقيل: الموكول إليه كل الأمور فترد إلى القدرة.

المحصي: العالم، ويمكن صرفه إلى القدرة، ويجوز حمله على العلم تعدد كل معدود.

القيوم والقيام والقائم: قيل: الباقي الدائم وقيل: مقيم الأمور، ومدبر العالم.

الواجد: قيل: العالم وقيل الغني الواحد تقدم في باب الواحد والأحد مثله.

الصمد: قيل: السيد، [١٢٢/ب] وقيل: أي المالك، وقيل: الحليم، وقيل: المقصود في الحوائج، وقيل: الذي لا جوف له.

الظاهر: قيل: الظاهر القاهر الغالب، وقيل المعلوم الذي دلت عليه آثار قدرته.

الباطن: قيل: المحتجب عن خلقه، وقيل: العالم بخفيات الأمور الوالي المالك.

البرُّ: أي البارُّ وهو فاعل البر التواب الذي يرجع فضله وإحسانه على عباده إذا رجعوا بالتوبة والإنابة.

الرءوف: أي الرحيم والرأفة غاية الرحمة.

الربُّ: هو السيد المطاع، وقيل: المالك، وقيل: المصلح المقسط العادل الضار النافع خالق الضر والنفع.

النور: تقدم.

الهادي: الداعي إلى الهدى، وقيل: خالقه، وسنذكر الهدى والضلال في باب التعديل.

البديع: قيل: المبدع وقيل: الذي لا نظير له.

الوارث: هو الباقي بعد فناء الخلق.

الرشيد: المرشد وقيل: الموصوف بالعدل.

الصبور: هو الحليم وأصل الصبر حبس النفس ومنه ﴿ وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ ﴾ [الكهف: ٢٨] والقول صبرًا.

فصل (اللَّه هو نفس الذات كما العلم)

ولا اشتقاق له، والإله مشتق من الإلهية فقيل هي القدرة على الاختراع. وقال القاضي: الإلهية شاملة لكل ما تفرَّد به البارئ من صفات الخلال النفسية والمعنوية.

وقال الشيخ: ليس الإله بمعنى المالك فإن المالك صفة فعل والإلهية صفة أزلية (.... ... ...) [1] وهما صفتان قديمتان بالذات غير الحياة والعلم والقدرة.

وقال البلخي وأتباعه: المراد بالسميع البصير العالم وقال متقدموهم: هو سميع بصير لنفسه كما أنه حي قادر كذلك، وقال الجبائي وابنه: معناه أنه لا آفة به، وذلك أصلهما شاهدًا وغائبًا، والمدرك عندهم هو الحي الذي لا آفة به ولا يوصف سبحانه بالشم ولا بالذوق ولا باللمس لإشعارها بالاتصالات، وضروب الانتقالات وهي من صفات الأجسام ولصحة قولنا شَمَمْتُ فلم أدرك ريحًا، وَذُقْتُ فلم أدرك طعمًا؛ ولأن اللمس موجب للملاقاة والاتصال، وأنه محال، ومنع قوم وصفه بإدراك تتعلق بها من غير اتصال لاعتقادهم وجوبه فيه بخلاف السمع والبصر، وأجازه الشيخ

---

(١) يوجد بياض بالأصل بمقدار خمس كلمات أو ست.

أبو الحسن، وسيأتي في موضعه، ودليل ثبوتهما له سبحانه دليل كونه متكلمًا؛ ولأن الحي لا يخلو عنهما وعن ضدهما، وهو حي وضدهما يقتضي تنزهه [(١)] فوجب ثبوتهما.

وقال **الكعبي**: معناها العليم. قلنا: إن طرده شاهدًا خرج عن العقول، فإن الفرق بين حالة العلم وبين حالة السمع مدرك ضرورة، فإن السمع ينقطع بانقطاع [١٢٣/أ] الصوت والعلم يستمر بعده، وقد يعلم ما لا يسمع وعكسه، ولو جاز وصف السمع والبصر بالعلم جاز عكسه، وفيه خلط الحقائق وإبطال الأعراض وجحد الضرورة.

وبالجملة فكل دلالة تدل على إثبات الأعراض تدل على ثبوت السمع والبصر، وهذا أسوأ من نفي مطلق الأعراض؛ لأنه أثبت بعضًا ونفى بعضًا، فإن قال أنفيهما عنه سبحانه لاحتياجهما إلى مقابلة واتصال واصطكاك هو منزه عنه، فلما ورد السمع بهما حملتهما على العلم لعدم احتياجه إلى ذلك.

أجيب عنه بمنع الحاجة إلى ذلك، وجواز السمع والبصر من غير وجهة، وعورض بأن العلم في الشاهد يحتاج عندهم إلى بينة مخصوصة وطباع معتدلة خلاف الغائب، فهلَّا قال مثله في السمع والبصر، ولو قيل له لا يتصف الباري بكونه عالمًا لم يجد فرقًا بينه وبين ما قاله. فإن استدل بإتقان الأفعال. قلنا: قد بقيت الإرادة مع دلالة الأفعال عليها بالتخصيص صفة ووقتًا، وسيأتي الرد على الجبائي وابنه في باب الإدراكات فيظهر أن ثبوت السمع والبصر له سبحانه مبني على أصلين: أحدهما امتناع خلو الحي عنهما وعن ضديهما، وقد تقدم في ذلك ما فيه شفاء، والثاني: امتناع اتصافه بالنقائض وفيه طرق.

قال قوم: لو قدر وجود ضدهما لم يكن أولى من غيره لتساوي طريق الكل، فيلزم جواز الجهل والعجز، وهو باطل بإتقان الأفعال وإحكامها، ورُدَّ بمنع تساوي الطريق، وتجويز بعض دون بعض فلا يتم.

وقال قوم: لو قُدِّرَتْ كانت موانع، وقد ثبت عدم العجز أزلًا، ورُدَّ بأن العجز انتفاء أزلًا لاقتضائه امتناع الفعل، فإنما يتصور المانع عند تعدد الفعل لولاه، فلو ثبت

---

(١) في الأصل « تنزه »، والصواب ما أثبته لتماشيه مع السياق.

عجز أزلي أدى إلى تقدير فعل أزلي وهو تناقض، ولا يتحقق ذلك في صدى السمع والبصر، ولو جاز منع ضدهما من حيث كونه مانعًا لهما جاز عكسه.

وقال قوم: هما صفتا كمال، ويستحيل على القادر عليهما عدم اتصافه بهما وهو دعوى فقط، وقيل: لو لم يتصف بهما لزم نقض العلم ورد بالمنع وسيأتي.

واستدل المعتزلة على نفي النقائص بأنها لو ثبتت قديمة لما ثبتت بالذات كما قالوا في الصفات، وقد مرَّ.

والصحيح في المسألة أن كل نقص يتضمن نفي صفة دلَّ عليها الفعل فهي منفية عقلًا، وتمثل الجهل والعجز وأضداد العلم والقدرة والحياة والإرادة؛ لأن الفعل أثبت هذه الصفات فانتفت أضدادها، وكل ما ليس كذلك فنفيه مدرك بالسمع، وكل صفة لا يدل العقل عليها [١٢٣/ب] لا تدل على نفي ضدها هذا ما اختاره المحصلون، وكل ما دلَّ على نفي الألوان دلَّ على نفي النقائص، وقد مر ذلك، ويلزم المعتزلة من قولهم إنه حيٌّ عالم قادر لنفسه أولا لنفسه، ولا لمعنى أن يقولوا أمثلة في النقائص، وأثبت أبو هاشم في ذلك الرجوع إلى السمع أليق بأصله، إذ لا دليل على التوحيد عنده عقلًا.

فصل (القول في اليدين والعينين والوجه)

قال اللَّه تعالى في توبيخ إبليس: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ ﴾ [ص: ٧٥] فاختلف الناس في ذلك: قالت المجسمة: هما جارحتان عضوان، تعالى اللَّه عن قولهم علوًّا كبيرًا، فقد تقدم في نفي التجسيم ما يكفي، فقال كثير من الأئمة: المراد بهما القدرة أو كونه تعالى قادرًا، وقيل: المراد بهما النعمة والأفضال، وقيل: اليدين مثله في الكلام في تقدير الزيادة، والمعنى: ما منعك أن تسجد لما خلقت [1].

وقال المصنف: ذهب شيخنا إلى أن اليدين صفتان زائدتان على الذات سمعيتان موجودتان وارتضاه القاضي في الهداية فقال: صرحت الآية بإثبات يدين متعلقتين

---

(١) يوجد تفصيل لذلك في: الأشعري: المقالات: (١/٣٤٥) مع: (٣٥٠)، الإبانة: (٢٢). ومذهب أبي الحسن في صفتي الوجه واليدين في: الإرشاد: (١٥٥)، شرح الإرشاد: (ل ١١٧)، الأبكار: (١/٤٥١ - ٤٧٢)، شرح المقاصد: (٤/١٧٤، ١٧٥)، شرح المواقف: (٨/١٢٥).

بخلق آدم تعظيمًا له وتشريفًا، ولا يجوز حمل اليدين على النعمة؛ لأن نعمة آدم لا تنحصر في نوعين ولا في ضربين؛ ولأن الخلق لا يتعلق بالنعمة، ولا أثر لتوجيههم البينة بأنه حصنه بأنعمه الظاهرة والباطنة أو العاجلة والآجلة أو بنعمة النفع والدفع أو بإسجاد الملائكة وتعليم الأسماء، ذلك كله كان مجتمعًا له فلا وجه للتخصيص. قال: ولا يحل أيضًا على القدرة؛ لأن غيره مخلوق بالقدرة فلا اختصاص، ولأن القدرة أيضًا واحدة واللفظ مثنى.

قال المصنف: وليس في ذلك ما يفيد ثبوت صفتين زائدتين قطعًا، فإن الأدلة القطعية شرطها عدم الاحتمال ويقابل الجائزات تغير ولم يوجد، قال: وإذا لزم ترك الظاهر فليس ما قاله بأولى من غيره، والتشريف حصل بتخصيصه بالذكر، كما أضاف بعض عباده إليه، وإن الكل عبيده وقد قال: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا ﴾ [يس: ٧١]، والمراد الاقتدار، وليس المراد ذكر صفة لآدم يستحق بها السجود؛ لأن مذهب أهل الحق أن وجوب العبادة مدرك سمعًا فلم يكن المراد الاحتجاج على آدم في امتناعه بصفته لآدم وسجود الملائكة لأجل الأمر لا لصفة فيه يستحق بها ذلك، ولو أمروا بالسجود لغيره لزمهم ذلك وتوبيخه وذمه لمخالفة أمر اللَّه تعالى، وأما صفة البينة فقد يراد بها الاقتدار لقوله: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة: ٦٤] .

ويجوز التعبير عن الواحد بلفظ [١٢٤/أ] مثنى كما يخبر عنه بلفظ الجمع في نحو قول الشاعر:

وَوَجْه نَقِيُّ اللونِ ضَاقَ بِرَيْبَةٍ عَلَى الحُسْنِ لِبابِ لَهَا وَمَعَاصِمُ [1]

والذي يصح في معنى اليدين حملهما على القدرة، حيث لم يرد دليل قاطع على إثبات صفتين زائدتين، ولا يجوز تقدير صفة بالاجتهاد من غير دليل قطعي عقلًا أو شرعًا.

فأما العينان والوجه فقال الشيخ مرة: هما صفتان زائدتان كاليدين، وقال مرة: المراد بهما البصر كما في قوله: ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر: ١٤] أي بمراءٍ منا واضح جوانبه في الوجه أنه الذات لقوله: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن: ٢٧]، والباقي بعد

---

(١) البيت للأعشى، وهو من بحر الطويل.

فناء الخلق هو الذات والآحاد لا تفيد القطع، ولا تثبت بها الصفات بل تؤول.

فإن قيل: قد حمل الشيخ اليدين والوجه والعين على صفات زائدة، ولم يقل بذلك في المجيء والنزول ونحوه فما الفرق؟

قلنا: لأن القسم الأول لا يدل على تجدد وحدوث وانتقال، والثاني يدل عليه، وهو مُنَزَّهٌ عنه، وأما القدم فيمتنع حمله على صفة ذاتية؛ لأن خبر الواحد إذا عارض النص وجب تأويله بما يوافقه، وقد قال تعالى: ﴿ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ ﴾ [ص: ٥٨] وقال: ﴿ وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ﴾ [التحريم: ٦] وهو تصريح أن كل ما يلقى فيها مخلوق فوجب حمله على ذلك، والله أعلم.

[القول في الإدراك] (١)

فصل:

قال من أثبت الأعراض منا ومن المعتزلة:

المدرك منا مدرك بإدراك هو عرض قائم بالمدرك عندنا وبجزء منه عندهم. ونفاه أبو هاشم قائلًا: المدرك هو الحي الذي لا آفة به. قلنا: ما تقدم في الدلالة على كون العالم عالمًا بعلم ونحوه، وكل ما دل على ثبوت الأعراض يدل على ثبوت الإدراك صفة زائدة على الذات. فإن قيل: إنما ثبت العلم ونحوه من الأعراض؛ لأن الحكم الصادر عنه حادث، ويجوز تقدير ضده فإذا اختص بالثبوت دلَّ على إثبات مخصص، فأما الإدراك فلا ضد له.

قلنا: بل له ضد، وسيأتي بيانه، ولو سلم فلا دليل فيه؛ لأنه إذا ثبت أن الإدراك متجدد، ويجوز نقضه، افتقر ثبوته إلى مخصص، ولا أثر لتقدير نقضه في الدلالة فإن من نظر جسمًا تحرك، وخطر له تجدد الحركة وجوازها أداه ذلك إلى إثباتها إذا صح نظره، وإن لم يخطر له ضدها. قيل: لو حكم بثبوت عرض من غير تقدير ضد لزم إثبات البقاء، فإن الجوهر يتصف به في ثاني الحال لا في أوله فقد تحدد له حكم البقاء، لكن لما امتنع ضده ونقضه لم يكن تحدد الحكم بثبوته لموجب.

قلنا: هذا باطل؛ لأن من أثبت البقاء لا يرد عليه ومن نفاه نقول كونه [١٢٤/ب]

---

(١) ليست في المخطوط.

باقيًا ليس حكم بمتجدد بل الوجود مستمر وتسميته باقيًا نوع من الألقاب، ولو سلم لنفاة البقاء، رد الحكم به كان تسليمًا منهم للمسألة وإقرارًا بثبوته ولمن نفى البقاء أن نقول له كون الباقي باقيًا، وإن قدر حكمًا فهو لازم في ثاني الحال، ولا يجوز تقدير الوجود فيها مع انتفاء كون الموجود باقيًا فلما وجب الحكم وهو غير معلل عندك لزم نفي البقاء، وكل ما قاله يبطل عليه التأليف فإنه لا ضد له وقد أثبته، وكذا الاعتمادات اللازمة. ثم نقول له: لو قال قائل: « العالم هو حي »، الحي الذي لا آفة به، والمدرك مدرك بإدراك عكس قولك، ثم كنت ترده فإن تعرّض لأحكام الأضداد في العلوم ونفيها في الإدراكات فقد سبق القول فيه وإن قال لأنا نجد بارئًا يعلم.

قلنا: ونجده يدرك، ولا يشترط في إدراك المدرك انتفاء كل آفة، فإن الضعيف المدنف يدرك مع تضاعف الآفات والألم، فإن قال المدرك هو الحي الذي ليس به آفة تمنعه من الإدراك فقد صرح بإثباته وإثبات أضداده، وهو خلاف مذهبه.

ثم نقول العاقل يفرق بين حال إدراكه وبين حال سهوه ضرورة، وموجب هذا الإدراك لا يخلو أن يكون الحياة أو انتفاء الآفات أو هما معًا، فإن كان الأول لزم ثبوت الإدراك لكل حي، وإن كان الثاني فالنفي لا يكون علة لشيء، وكذا الثالث؛ لأنه لا يكون أيضًا جزء علة، إذ لا أثر له في الإيجاب وحده ولا مع غيره ولو جاز ذلك جاز قولنا يتوجب كون العالم عالمًا العلم ونفي أضداده ولا قائل به ولو كان المدرك هو الحي الذي لا آفة به لإدراك كل متصف بذلك كل ما يصح إدراكه من قاصٍ ودانٍ وقريبٍ وبعيدٍ وجليٍّ وخفيٍّ وتساووا فيه لتساويهم في موجبه، وليس كذلك فثبت ما قلناه من أن المدرك إنما يدرك بإدراك يخلقه اللَّه تعالى له، وما لا يدركه إنما لم يدركه؛ لأنه لم يخلق لإدراكه.

فإن قال إنما أدرك المدرك شيئًا دون شيء لتفاوت الناس في شروط الإدراك من اتصال الأشعة وانبعاثها واتصالها بالمرئي قوة وضعفًا.

قلنا: ليس ذلك شرطًا عندنا؛ ولهذا جوزنا رؤية القديم مع إحالة ذلك في حقه فلا يتم هذا الشرط في كل مدرك، فإن بعض الحواس لا يشترط فيه ذلك فاليد تدرك الملموسات، ولا توصف بالحياة مفردة.

قول القاضي ردًا عليه: الشهوة صفة بائنة ولها متعلق، وليس هو أجزاء الطعام

لتساويها بالنسبة إلى النهمة، ولا صفة من صفاته بل متعلقها إدراك طعمه وذوقه فقد ثبت الإدراك، وإن كانت الشهوة لا تدرك إلا مع الحياة وانتفاء الآفة وذكر [١٢٥/أ] في الشهوة حكمًا لا يتعلق بالباب، وهو أنها تتعلق بما لا يتناهى، ولا يتحد بتعلقها بخلاف العلوم والإرادات والإدراكات الحادثة، فإن متعلقاتها متحدة ومتعلق شهوة الطعام الأخذ منه فلا ينحصر.

قال الإمام: يجوز عندي أن يقال لا تتعلق الشهوة إلا بمشتهى واحدٍ ويمكن أن يخلق اللَّه تعالى عددًا من الشهوات لا تنحصر متعلقاتها، وتتعلق كل شهوة بشيء معين.

قال أبو هاشم: لو كان المدرك مدركًا بإدراك يخلق له جاز أن يدرك الشيء الخفي ولا يدرك ما هو أجلى منه، وإن كان يحصر به إذا لم يخلق فيه إدراكه.

قلنا: هذا جائز في حكم القدرة، إذ يجوز أن يخلق اللَّه تعالى لواحدٍ إدراك الصوت الخفي والجرم الصغير، وأن يحجب عنه ما هو أكبر منه، كما أنا لا نرى الملائكة والشياطين، ونرى ما هو أدقُّ منهم، لكن أجرى اللَّه تعالى العادة بأن مدرك الخفي يدرك الجلي، واطَّردت مستمرة بأن ما هو بحضرتنا مدرك لنا، وخلق لنا علمًا ضروريًّا بأن ما ليس بحضرتنا لا نراه.

فصل: في حد الإدراك:

قال المصنف: قال شيخنا: هو ما يكون به المدرك مدركًا، وقال مرة هو ما يشتق لمن قام به اسم مدرك وفيهما نوع من إيهام ودور (١).

وقال القاضي: لا يشترط في كل فن وجود عبارة مجردة، إذ الغرض الكشف والبيان والإدراكات يتضح تفصيلها وبيانها فستغني عن التحديد.

وقال أيضًا: الإدراك مشترك بين ما يقصده وبين اللحوق فيقال أدرك زيدٌ عَمْرًا، ومنه قوله تعالى في أن الإدراكات من قبل العلوم أن العلم بالشيء إذا أضيف إلى علم

---

(١) قال أبو الحسن الأشعري: الإدراكات من قبيل العلوم على قول ورأي وهو جنس آخر على قول فمن قال بالقول الأول فيقول هو مماثل للعلوم ولا يفترقان إلا في أن أحد العلمين يستدعي تعيين المدرك والعلم من حيث هو علم لا يستدعي تعيين المدرك، فلا جرم بقول العلم يتعلق بالمعدوم والإدراك لا يتعلق به، إذ المعدوم لا يتعين، نهاية الأقدام (ص ١٩٦).

آخر به استويا واتحدا في كونهما عرضين حادثين، وغير ذلك، ولا يتصور اختلافهما لامتناع تصور علمين حادثين بجوهر واحد حادثين، وهما مختلفان فلما اختلف العلم والإدراك مع اتحاد المتعلق دل على اختلافهما بالحقيقة وخروج الإدراك عن قبل العلوم وليس قوله الإدراك من قبل العلوم أولى من عكسه ولم يثبت للإدراك حقيقة العلوم وخصوصياتها؛ ولأن علمه تعالى متعلق بجملة المعلومات على اختلاف وجوهها فلو كان الإدراك من قبل العلوم استغني عنه بالعلم فلم يكن سميعًا بصيرًا، كما قال الكعبي في الالتقاء بالعلم، وقيل في تقرير ذلك إن مثبتي [1] الصانع منعوا ثبوت علمين فأكثر سواء نفوا الصفات أو لا، ولم يثبت له علومًا غير جهم، وكل دليل فارق بين العلم والإرادة هو فارق بين العلم والإدراك والفرق بين حال العلم وحال الرؤية مدرك عقلًا، والباري تعالى قادر أن يخلق للضرير كل وجه من العلم حتى يماثل [١٢٥/ب] المبصر فلو كان الإدراك قبل العلم انخرم هذا الأصل، فإن قيل: دليل اتحادهما امتناع انفكاكهما، فلا يدرك من لا يعلم، كما أن مريد الشيء كاره لضده.

قلنا: من جوز منا إدراك الشيء مع عدم العلم به سقط عنه السؤال، ومن لم يجوزه لم يرد عليه؛ لأن القائل بأن الإدراك من قبل العلوم يوافق على أنه مخالف العلم بالمعلوم الذي ليس بإدراك وليست إرادة الشيء كراهة لضده منا كما تقدم، ومن أدرك شيئًا وعلمه ضرورة فعلمه غير إدراكه، ويجوز اقتران شيء بما يخالفه، فإن من تألم علم أنه يتألم وليس علمه ألمًا.

قالوا: خصائص العلم ثابتة بالإدراك من كونه غير مؤثر شاهدًا أو غائبًا، ولا يحتاج إلى اتصال قُرْبًا وبعدًا، ولا يحجب الحجب.

قلنا: الفكر في تعلقه بمدركه كذلك، وليس من قبيل العلوم والعلم يخالف الإدراك أيضًا من وجوه فلا يلزم قولهم، ولو جاز اعتماد ما قالوه لجاز القول بأن الأكوان من قبل العلوم لاشتراكها في كونها صفات وأعراضًا ومفتقرة إلى محال.

---

(١) في الأصل « مثبتو » والصواب ما أثبته.

فصل: افتقار إدراك إلى بنية:

لا يفتقر الإدراك إلى بنية مخصوصة، بل يجوز قيامه بجوهر واحد وكذا الحياة والإرادة والعلم.

وقال المعتزلة: يختص بضرب من البنية ونوع من التركيب، فمن جعله منهم معنى زائدًا شرط في ثبوته اتصال محله ببنية خاصة، ومن قال منهم: المدرك هو الحي الذي لا آفة به شرط كونه على بنية خاصة، وسيأتي الرد عليهم في مثله في العلم في باب الإنسان.

ونقول الآن: لو كان البينة شرطًا في ذلك لما كان القديم مدركًا، فإن الشروط يجب طردها شاهدًا أو غائبًا وفاقًا، وإن خالفوا في طرد العلل فقد ثبت كونه تعالى مدركًا، فإن عللوا ذلك بكونه مدركًا لنفسه لا بإدراك فهم منازعون فيه، وقد تقدم دليله ثم هو منتقض بأصلهم، فإنهم قالوا الحياة شرط في قيام العلم وطرده في القديم، ثم جعلوه عالمًا من حيث كان حيًا، وإن لم تقم به حياة فهلا جعلوه مدركًا مؤلفًا أو صرفوا البنية والتأليف إلى النفس، ومن الدليل على عدم افتقار الإدراك إلى بينة أنه يقوم بجزء من المدرك، فلا أثر لضم غيره إليه، وما جاز قيامه بالجوهر عند انفراده جاز قيامه به مع انضمام غيره إليه، ولا يفتقر عندنا سائر الأعراض إلى بينة خاصة كالأكوان والألوان فإن قيل: [١٢٦/أ] الجوهر يقوم به حال الانضمام اجتماع بخلاف حال انفراده ولم تتغير صفته.

قلنا: الذي يقوم بالجوهر هو ما يخصه عن غيره، ولا يختص ذلك بانضمام وانفراد بل يسمى حال الضم اجتماعًا دون الانفراد، ولو سلم فليس فيما نحن فيه، فإن الضم لا يفيد صفة نفسية بل فيه إنباء عن اجتماع، ولا ريبة في الفرق بين البابين.

فإن قيل: لا يقاس الغائب على الشاهد هنا، فإن الباري تعالى يدرك بغير آلة، ولا جارحة بخلافنا، كما أنه يفعل كذلك.

قلنا: ليس إدراكنا بآلة ولا حاسة، بل بإدراك يخلق له، والمدعى عدم افتقار الإدراك إلى آلة ولا إلى جارحة، وكذا فعل الشاهد إنما هو بالجزء الذي قامت به القدرة، وإنما حملهم على ذلك قولهم بالتولد وصدور المسببات عن الأسباب وهي عندهم مفتقرة إلى الآلات وهم منفردون بذلك، وسيأتي تمام هذا الكلام في باب الإنسان. وكلامهم في هذا نظير كلامهم في افتقار العلم إلى بنية خاصة وحاصله يرجع إلى التمسك بالعادات.

فمن أدلتهم قولهم نحن نخيل أن يرى الإنسان بعقبه على ما هو عليه من الكدر وعدم الصفاء، ومذهبنا أنه إنما لم يدرك بذلك لعدم خلق الإدراك فيه، فلو خلق اللَّه تعالى فيه إدراكًا لأدرك به.

ثم إن قولهم بافتقار إلى بينة لا يجوز إسناده إلى قضية ضرورية؛ لأنهم منازعون فيها، فإن أسندوه إلى نظر واستدلال طولبوا ليحرر عليهم القول فيه، والعاقل يفرق بين القضايا العقلية وبين ما توجبه العادات الواقعة.

فصل:

قال ضرار بن عمرو [1]: ولا يجوز أن يدرك الباري تعالى بهذه الحواس الخمس بل لا يجوز أن يخلق اللَّه تعالى لمن يشاء حاسة سادسة يدركه بها، وللَّه تعالى هيئة لا يعلمها الآن غيره وهو يرى الآن نفسه، ولا يجوز أن يَعْلم ماهيتَه غيرُهُ دنيا وأخرى.

وقال مرة: إذا رأيناه في الآخرة علمنا ماهيته واستقر جوابه على ذلك، ويحتاج في الرد عليه إلى ذكر معنى الحاسة فقيل هي الإدراك؛ ولهذا يقال أحس بكذا إذا أدركه، وقيل هي الجارحة التي يقوم بها الحس وهي العضو المؤلف المركب وهذا القول أشبه، وهو المراد في الكلام الآتي، فإذا ثبت ذلك، قلنا قد تضمن كلامه أشياء: إثبات الإدراك، وإثبات حس سادس، وإثبات ماهية للَّه ﷻ، فالأول وافق [١٢٦/ب] فيه أهل الحق، وأما الثاني فقد تقدم الدليل على عدم افتقار الإدراك على حاسة، فلا معنى لإثبات عضو زائد على خلاف العادة، فإنا إذا لم نوجب ثبوت حاسة لم يحتج إلى

---

(١) ضرار بن عمرو المعتزلي؛ إليه تنسب الفرقة الضرارية من المعتزلة. كان يقول: يمكن أن يكون جميع من في الأرض ممن يظهر الإسلام كافرًا، وقامت عليه فرقة المعتزلة بالبصرة، وفر إلى بغداد، واختفى عند إبراهيم ابن السندي. وكان يزعم أن اللَّه لم يخلق لونًا، ولا طولًا، ولا عرضًا، ولا عمقًا، ولا رائحة، ولا حسنًا، ولا قبحًا، ولا سمعًا ولا بصرًا، بل ذلك فعل الأجسام بطباعها توفي في حدود الثلاثين ومائتين، قاض من كبار المعتزلة، طمع برياستهم في بلده، فلم يدركها. فخالفهم، فكفروه وطردوه. وصنف نحو ثلاثين كتابًا، بعضها في الرد عليهم وعلى الخوارج، وفيها ما هو مقالات خبيثة. وشهد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن الجمحي فأفتى بضرب عنقه، فهرب، وقيل: إن يحيى بن خالد البرمكي أخفاه. قال الجشمي: ومن عده من المعتزلة فقد أخطأ، لأنا نتبرأ منه فهو من المجبرة، وترجمته في: الوافي بالوفيات (٥/٢٦٠)، الأعلام للزركلي (٣/٢١٥)، سير أعلام النبلاء (١٠/٥٤٤).

عضو تجلة، وإن أراد بالحاسة إدراكًا مخالفًا من جنسها، وإن خالفها بمخالفة متعلقة فهو حق والنزاع في التسمية، فإن تعلق بأن اختلاف المدركات يوجب اختلاف الإدراكات تعددت الإدراكات بغير حصر.

فإن قيل: فما حقيقة مذهبه؟

قلنا: جواز الرؤية، وإثبات حاسة سادسة، وصرفها إلى البينة دون الإدراك لتصريحه بافتقار إدراك القديم إلى حاسة سادسة، ولا دليل على ذلك، فلو شرط ذلك في الإدراك لشرط مثله في العلم، ولو وجب اختلاف الحواس لاختلاف المدركات لوجب اختلافها لرؤية الجوهر واللون.

وأما الثالث وهو إثبات ماهية للقديم، فإن أراد بالماهية صفة قائمة به لم يخل من أن يكون من الصفات التي [١] قام الدليل على ثبوتها كالحياة والعلم والقدرة أو تكون زائدة عليها، فعلى الأول هو موافق للمعنى غالط في التسمية فإن العلم القديم مثلًا معلوم، وكذا المشيئة والإرادة، فلا يصح إطلاق القول بأنه لا يعلمه غيره، نعم لو قال لا يعلم وجه تعلق علمه بمعلومات لا تنحصر على التفصيل كان حقًّا، وإن زعم أنها صفة زائدة على سائر الصفات التي دلَّ الدليل عليها فمثل ذلك لا يستند إلى علم ضروري، بل إلى دليل عقلي أو نقلي فإذا لم يوجد بطلت [٢] الدعوى، ولو جاز تقدير صفة بغير دليل جاز تقدير أكثر، واعلم أن العقل لا يتخيل ثبوت صفة للَّه تعالى لا يدل عليها الفعل، ولا يكون إثباتها بطريق نفي التناقض خلافًا لقوم [٣].

فأما الشرع فإن اللَّه تعالى دلَّ الخلق على معرفته، وأبان لهم أسماءه وصفاته، وأجمع المسلمون على أن النبي ﷺ كان عالمًا باللَّه وبصفاته، وأنه علم الخلق ما علمه من ذلك، وأن من جوَّز للَّه تعالى صفة أو أكثر غير ما دلت عليه العقول وبينه الرسول فهو مبطل مستريب في ذلك، وما قدمناه من نفي الأكوان عنه فالعمدة فيه على السمع [٤]، وليست مما نحن فيه فإنها هيئات لا تتصور إلا للمتحيزات

(١) في الأصل « الذي »، والصواب ما أثبته.

(٢) في الأصل « بطل »، والصواب ما أثبته.

(٣) يقصد المعتزلة.

(٤) هنا يرتكن الجويني إلى رأي السلف رحمهم اللَّه في أخذ العلم باللَّه عن رسول اللَّه ﷺ، ويا ليته استمر على هذا النهج في شتى مسائل العقيدة.

وليس من صفات المدح قطعًا [١٢٧/أ] ولا ترد علينا صحة قول القائل الله أعلم بصفاته وبجلاله وعزته منا وبطلان قوله « أنا أعلم الله أو صفاته »، كما يعلم ما هو فإن المراد بذلك أنه تعالى يعلم ذاته وصفاته بعلم قديم واجب لا يتشكك فيه وبعلمه صفاته بمتعلقاتها جملةً وتفصيلًا من غير حصر بخلاف غيره؛ ولهذا يقال النبي ﷺ أعلم بالله من أمته وأكابر أصحابه، والملائكة أعلم من باقي الأمة، وليس الغرض تفاصيل المعارف بل تتابعها ودوامها.

قال: ونحن نعلم من دين الأمة ومذاهب علماء الملة أن من قال بجواز أن يكون لله تعالى ألف ألف صفة كلها قديمة زائدة على ما وردت به الشرائع من الصفات كان ذلك مردودًا عليه وتجويز صفة واحدة بهذه المثابة لتجويز صفات [1].

قلت: هذا نص المصنف، وفيه نظر:

أما أولًا: فإن النبي ﷺ قال في حديث الشفاعة: « **فيلهمني ربي فأحمده بمحامد لا أعلمها الآن...** » [2]؛ فموجب تلك المحامد موجود الآن، فلزم أنه ﷺ لم يكن عالمًا بسائر صفات الله تعالى لتصريحه بقوله « لا أعلمها الآن »، والله تعالى لا يتحدد له في ذلك اليوم بوصف لم يكن الآن له، وكان يقول: « **سبحانك لا أحصي ثناء عليك** » [3]، والثناء لا يكون بذكر الذات **قطعًا** بل بذكر الصفات، ويلزم من عدم إحصاء الثناء عدم إحصاء الصفات.

وأما ثانيًا: فقد تقدم قوله أن الفعل لا يخيل إثبات صفة لله تعالى لا دليل عليها الفعل فكيف يرد قول من قال: يجوز أن يكون لله تعالى ألف ألف صفة غير ما

---

(١) قال إمام الحرمين الجويني إننا لا يجوز أن ندركه أصلًا، وقال بعضهم يجوز أن يدرك وقال ضرار بن عمرو يدرك عند الرؤية بحاسة سادسة، نهاية الأقدام: (ص ٦١).

(٢) صحيح مسلم - كتاب الإيمان باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، واللفظ « لا أقدر عليها الآن يلهمنيها الله » حديث رقم: (٨٠٢٦) ضعيف الجامع للألباني.

(٣) جاء في صحيح مسلم « أعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » صحيح مسلم كتاب الصلاة باب ما يقال في الركوع والسجود، وجاء في سنن ابن ماجه « اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك. وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك. وأعوذ بك منك. لا أحصي ثناء عليك. أنت كما أثنيت على نفسك »، سنن ابن ماجه - الجزء الأول - كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها - باب ما جاء في القنوت في الوتر حديث رقم : (١٢٨٠) ضعيف الجامع.

وردت به الشرائع، وأيضًا فإن القول بانحصار الصفات فيما ورد في السمع لا دليل عليه، نعم لو قيل يجوز أن يكون لله تعالى صفات تخالف الصفات الواردة وتمامها أو تناقصها كان ذلك صوابًا. انتهى.

قال: وكل ذلك كلام في قسم واحد من أقسام كلام ضرار في إثبات الماهية، وإن زعم أن الماهية التي أثبتها ليست صفة قديمة زائدة على الذات، وأنها في حكم الحال فهو نفسه مذهب أبي هاشم أثبت للقديم أحوالًا، وأنه في كونه حيًا عالمًا قادرًا على أجواء دورانه على حال هي أخص صفاته بها تخالف خلقته وهي توجب كونه حيًا قادرًا، لكن ضرار يسميها صفة وخاصة وأبو هاشم يسميها حالًا، وقد خالف أبو هاشم أصحابه في إحداثه القول بالحال وفي تعليله الواجب وفي تعليل الحال بالحال، [١٢٧/ب] وكان ينكر على ضرار في الماهية، وهو موافق له في قوله بالحال، ونحن نقول: إن نفينا الأحوال بطل قول ضرار، وإن أثبتناها، وقلنا التماثل والاختلاف معلل بالأخص.

فقال القاضي: لا يبعد أن يقال: الرب يخالف خلقه بأخص صفاته، وليس القدم أخص الصفات، فيجب على ذلك إثبات صفة ذاتية خاصة به، وإن لم يصفها ولم يوضح حكمها بل يعلم بالجملة أن له صفة خاصة به يخالف بها خلقه، ولا يمكن صرف الأخص إلى الوجود ولا إلى العدم ولا إلى الصفات المعنوية الموجودة الزائدة على الذات وقد تقدم من ذلك ما فيه كفاية.

فصل: أجناس الإدراكات:

أطلق الأئمة أن أجناس الإدراكات شاهدًا خمسة: السمع والبصر والشم والذوق واللمس ومتعلقاتها معلومة.

وقال القاضي: ما يدركه الحي من الألم واللذة زائد على الخمس وهو غير العلم باللذة والألم واختاره المصنف.

وقال كثير من الأصحاب: إدراك الألم هو العلم به، قال المصنف: لو كان إدراك الألم عين العلم به اطرد في غيره، والعاقل يفرق بينهما، فإن إدراك الألم خاص بالحال والعلم يتعلق به وبالماضي، وأيضًا علم الشخص بكونه مريدًا قادرًا ليس إدراكًا للإرادة والقدرة فليس العلم عين الإدراك. وفي جواز خلق ضرب من الإدراك يخالف

الإدراكات الثابتة شاهدًا خلاف وكذا سائر العوارض.

فقال قوم: الأجناس محصورة، والآحاد لا تتناهى مثلًا الألوان متناهية، ولا يوصف الرب بالقدرة على خلق ألوان غير متناهية، بل هو قادر أن يخلق الأسود ما لا يتناهى، وكذا الأحمر والأصفر، وليس المراد بذلك جواز وقوع ما لا يتناهى في الوجود، بل المراد أن قدرته لا تقف عند حد ولا عدد فلو خلق ألف ألف جِزْمٍ أو أكثر جاز أن يخلق فوق ذلك وغيره وسواه، كما سيأتي في باب القدر، وكذا في الطعوم والروائح وسائر الحوادث.

وقال قوم: أجناس كل، قيل: لا تتناهى كما تتناهى الآحاد.

ولكل قوم دليل، والصواب التفصيل، فإن من الحوادث ما تنحصر أجناسه قطعًا، ومنها ما لا ينحصر فمن الأول الأكوان فإنها منحصرة في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وقد تقدم الردُّ [١٢٨/ب] على من أثبت غير، وكون الجواهر في الحالة الأولى من وجوده من جنس السكون في الحالة الثانية، وكذا القول في القدرة والإرادات والعلوم الحادثة لضبط متعلقاتها فلا يجوز تقدير قدرة حادثة تخالف حكم القدرة الحادثة المعلومة شاهدًا، فأما الألوان والطعوم والروائح فلم يقم دليل قطعي على انحصار أجناسها ولا عدمه، ولا يتوصل العقل إلى إدراك كل جائز وكل مستحيل، والحق اتباع الدليل على أحدهما إن وجد والتوقف إن عدم والإدراكات من هذا القبيل، واستدل قوم على نفي تناهي الأجناس بأن من لم يَرَ غير السواد والبياض لوجود غيرهما، لم يقطع بخطابه لوجود الأحمر، فإن قدر مصيبًا فوجه التجويز في ثالث ورابع كهو في عاشر، ولا ينحصر جواز الأجناس، وهذا باطل عندنا، فإن من لم ير غير السواد والبياض طريقه ألا يقطع بخطابه، ولا إصابته لعدم الدليل.

فإن قيل: لو جاز سلوك هذه الطريق في الأجناس جاز سلوكها في الآحاد. قلنا: تحكم وقياس مختلف فيه على متفق عليه من غير ربط وهو مردود عند المحققين، وسيأتي دليل استحالة تناهي مقدورات الباري فإن قيل لو جاز تقدير أجناس لا تتناهى لجاز تقدير حادث ليس بجوهر ولا عرض.

قلنا: دعوى بلا دليل، وقد تقدم في صدر الكتاب دليل استحالته.

فصل: آلات الإدراك وأدواته:

أطبق المعتزلة على أن المدركات منها مدرك بآلات وأدوات منها الحاسة، وقد تقدم القول فيها، ومن آلات الرؤية عندهم الأشعة فتنبعث من كل حدقة سليمة عند فتح أجفانها هي أجسام مضيئة تحول وتتحرك وتزول وتتشكل وتستقيم وتتعوج، فإذا اتصل ذلك بشيء على حد معلوم، ولم تقصر عن قدر الحاجة فهي ذلك الشيء، ويسمون طرفه المتصل بالناظر منبعث الشعاع والمتصل بالمرئي قاعدة الشعاع، وإنما يدرك ما يتصل الشعاع به أو بمحله ليدخل إدراك الألوان، فإن الأجسام لا تتصل بها عندهم فلا ترى إلا ما يتُصل الشعاع به أو بمحله، ولابن الجبائي قولة في الشعاع خالف بها قومه تأتي فيما بعد، واستدلوا لقولهم بأن الهباء لا يرى في [١٢٨/ب] الشمس فإنه لطيف فإذا دخلت أشعتها من كوة رأيناه؛ ولأن من نظر في مرآة وقابلها بأخرى تحاذي قفاه رأى قفاه في التي تقابل وجهه، ويثبته تردد الأشعة بينهما، والناظر في جسم صقيل مستطيل يرى وجهه مستطيلًا، وكذا المنكوس والناظر في الماء وحلقة الخاتم وسببه تردد الأشعة وتباين قواعدها ومن نظر شيئًا، وأمال حدقته إلى فوقه رآه شيئين لانفراج الشعاع وانقسام قاعدته؛ ولأن الأجرام إنما تمنع رؤية ما وراءها لعدم نفوذ الأشعة فيها والبعد المفرط يمنع الرؤية لتفرق الأشعة بالامتداد، وعدم امتداد اتصاله مستقيمًا، وكذا القرب المفرط لمنعه انبعاث الأشعة، وكما يمنعه طبق الأجفان قالوا: وللشعاع قدر محدود إن زاد عليه منع الرؤية ولهذا لا يرى الناظر قرص الشمس، وإن دام نظره إليها لمجاوزة الشعاع الحد المعلوم.

قال العلماء: أحد الحيوانات بصرها اليوم فإنه لا يرى نهارًا لاجتماع أشعة بصره وأشعة الشمس فإذا جنَّه الليل رأى اكتفاء بأشعة بصره.

والجواب: أن اشتراط الأشعة فرع عن اشتراط الحاسة، وقد مرَّ إبطاله ولو كان الاتصال شرطًا لوجب طردُهُ غائبًا وفاقًا نقضُه، وقد مرَّ، وأيضًا فإن الأشعة عندهم أجسام مضيئة، والأجسام غير مقدورة للبشر، والرب متفرد بإيجادها، فإن زعموا أنه يخلقها ندبًّا عند فتح الأجفان فينبغي أن يجوز فتح الأجفان من غير خلق الأشعة فلا يرى الناظرُ شيئًا، إذ لا يجب خلق شيء من الأجسام وفاقًا.

وعندهم أن الانبعاث عند الفتح واجب، وإن زعموا أن الأشعة مستنيرة في

الأجسام تنبعث عند الفتح من غير أن يخلقها اللّٰه تعالى ذلك الوقت، فباطل؛ لأن الأجسام لا تتداخل ولا تتشارك، وإنما يقول بانضمامها ومثلها إلى المركز الطبائعيون وليس ذلك من أصول الإسلاميين.

والمعتزلة يخالفون أصول الطبائعيين؛ ولأن الأجسام متحيزة فإذا أطبقت الأجفان، وانضم الشعاع في الحدقة، وجب أن يقدر فيها تخلخل وأقضية مولج فيها الأشعة، ويلزم من ذلك أن الحدقة الصقيلة التي لا آفة بها، ولا تخلخل فيها لا ينبعث منها شعاع فلا تبصر ولم يشرط أحد ذلك ولا [١٢٩/أ] دليل على وجوب انبعاث شيء من الأجسام في جهة من الجهات والقائلون بالاعتمادات أثبتوها تصعدًا أو تسفلًا فقط.

فإن قيل: حركة الأجفان والحدقة تدفع الأشعة، ومن أصلنا نقض قولكم بمقطوع الأجفان الساكن الحدقة، فإنه يبصر ولا حركة هناك.

ثم نقول: لو صح اشتراط اتصال الأشعة لما كان الناظر في المرآة يراها؛ لأن الأشعة تنعطف عنها ولا تنعقد عليها، ورام ابن الجبائي الانفصال عن ذلك فقال لا يخلو وجه المرآة من تضريس تعلق به بعض الأشعة، ولا ينعكس فيرى به وهذا ساقط، فإن الأجسام الصقيلة تقتضي الانعكاس سواء تضرست أو لا، على أنا نعرض الكلام فيما لا تضريس فيه ولو صح ذلك لكان الناظر يرى أماكن التضريس فقط ونفرضه أيضًا في الماء، وأيضًا فلو حاذى الحدقة جوهر فرد على الحد الذي شرطوه فقد قالوا إنه لا يرى في الحالة المعهودة في أشعة العين مع العلم باتصال الأشعة فلم ير.

فإن قيل: لأن الجوهر الفرد يستدعي كرة الأشعة.

قلنا: لا أثر لذلك مع أنه لا يتصل به الآخر منها والشعاع الذي به يرى اتصال الشعاع بالمرئي ألا يرى اللون لعدم اتصال الشعاع.

فقال متأخروهم: إنما يصح أن يرى ما يتصل الشعاع به أو بمحله، ويلزم منه أن الشعاع إذا اتصل بمطعوم أن يكون الطعم مرئيًا، فإن قالوا أخرج ذلك بقولنا ما يصح أن يرى. قلنا: قد قلتم في إحالة رؤية القديم لو رئي لاتصل الشعاع به وهو مستحيل واتصال الشعاع بمحل الطعم جائز فأجيزوا رؤيته كما قلتم في اللون، فإن قالوا لو كان الطعم مرئيًا لرأيناه.

قلنا: إنما لم يلزم لعدم خلق رؤيته لا لما قلتم، ولو صح قولهم: إن اللون إنما يرى لاتصال الشعاع بمحله لوجب أن من رأى جِسْمًا من بعد أن يعرف لونه، والواقع خلافه لا يقال الناظر لم ير الجسم المذكور، بل رأى أجزاء من الهواء تكتنفه به؛ لأنه خلاف المحسوس والهواء لا يحجب الجسم وإلا كان كالجدار.

وقال أبو هاشم: السواد القائم بمحل يكفي في رؤيته اتصال الشعاع محله، ولو قدر سواد لا في محل وجب كونه مرئيًا واختاره معظم حذاقهم.

وقال فرقة منهم: لا يُرى لنا. [١٢٩/ب] والباري تعالى يراه، واختلفوا في رؤيته فناء الجواهر، وسيأتي واستدل مانعو رؤية سواد لا في محل بأن ذا الحاسة إنما يرى ما يتصل به الشعاع أو بمحله، فما لا محل له لا يرى واستدل مجيزوه بأن الشعاع المتصل بالمحل لا يوجب له حكمًا فإذا أري اتصاله بمحله لزم أن يرى في محله؛ ولأن ما لم يكن مرئيًّا لم يره الباري، وقد ثبت أن السواد في غير محل يراه الباري، ولما لم يكن الباري مرئيًّا امتنع أن يرى نفسه، وكذا الطعوم والروائح وما لا تصح رؤيته، فإذا تقرر هذا من قول ابن الجبائي فقد سلم المسألة؛ لأنه إذا جاز أن يرى بالحاسة موجد لا في محل ولا يتصل به شعاع وليس في جهة فكيف تمتنع رؤية الباري تعالى.

فإن قيل: هذا مبني على قيام العرض بنفسه وهو محال.

قلنا: أول من أبدع ذلك والتزمه أبو هاشم وأتباعه فالعهدة عليه على أن الالتزام صحيح لجواز أن يتبادر الذهن إلى تقدير جواز ذلك، فإذا عرضه على القواعد استبان له الحق، واستدل بعضهم بأنه لو شرط اتصال الشعاع في الرؤية لا يشترط في نحو السمع.

وقال المصنف: وهو دعوى فقط، وهو كما قال، وبأنه لو وقف واحد بقرب نار وآخر في ظلمة، فالثاني يرى الأول دون العكس، وهما في انبعاث الأشعة سواء. ولما تحير المعتزلة في ذلك قالوا: النار تبهر القريب منها فلا يرى من في الظلمة. ورُدَّ بأن الضوء إذا بهر القريب، فمنع أجزاء الظلام، ولو كان كذلك لما رأى أحد القريبين الآخر، ولا يجوز أن يقال المانع من بصر البوم نهارًا، ورؤية عين الشمس تراكم الأشعة، فإنه ما يكون علة لشيء لا تكون كثرته مانعة منه؛ لأن الاعتماد النقلي لما كان علة للقنوط لم تكن كثرته سببًا للعلو.

وقال الأستاذ أبو بكر: لو كان اتصال الأشعة سببًا للرؤية لم يدرك الناظر السماء عقب فتح أجفانه مع بعد المسافة، وعدم اتصال الشعاع المنبعث بجزء منها في أقصر زمن وهم لا يكتفون في ذلك بالشعاع المنبعث بل الأشعة في الهواء معه. وأيَّد المصنف الأول بأن السماء ترى في الليل، وليس حينئذ في الهواء شعاع فإنا نرى ما فيه من الأشخاص.

وقال بعض الأصحاب: إذا قلتم إنما تحجب الجدران الرؤية لعدم نفوذ الأشعة [١٣٠/أ] فيها فكيف يرى ما في نحو البلور، فقال بعضهم بأنه يجوز أن يكون في البلور تخلخل لا يمنع نفوذ الأشعة، وهو ساقط، فإن الجدار أقرب على التخلخل من البلور.

وقال أبو هاشم: البلور معين فإنه جسم شفاف والشعاع كذلك، ثم إن قولهم بانبعاث الأشعة وتعقدها على مطارحها دعوى مجردة وليست بأولى من عكسها.

فإن قالوا: نعلم ضرورة أنه لا سبب للإدراك إلا ذلك.

قلنا: لا يلزم من عدم علمكم عدم الوجود، فيجوز أن يكون ذلك لأمر غير ما قالوه، ولا يجوز التمسك في ذلك بالعادات، وإن حكمنا بأن اللَّه تعالى يخلق الشبع عقيب الأكل والري عقيب الشرب، فإن العادة يجوز أن تنخرم، والقدرة على ذلك بائنة والتمسك بالعوائد يجرُّ إلى مذهب الطبائعيين وأرباب الهيئة، وما يدعون أن مؤثر يجوز كونه مقارنًا عادة، وادعاء الضرورة في إيجاب الأشعة للإدراك باطل لوقوع النزاع، والنظر لا دليل عليه، وقد رَدَدْنَا نحن وهم على النظام في قوله: « الأصوات أجسام »، مع أن أمثلته أقرب من كلامهم هنا قالوا الهباء تختص رؤيته بالشعاع الداخل من كوة.

قلنا: الشعاع المتصل بكل مرئي متصل بالهباء فلِمَ لا يرى إلا من كوة؟ وحكم الرؤية عند اتصال الشعاع لا تختلف بانفراد الجزء ولا بانضمامه، ولو سلم أن الجزء لا يرى للطافة فلم لا يجوز رؤية عينه مع اتصال الشعاع بمحله، واللون لا يوصف بلطافة ولا كثافة، سواء انفرد محله أو لا.

فإن قيل: اللون للمحل، فإذا لم نر المحل لِمَ نرى اللون؟

قلنا: هو محل النزاع، ولا يتم ذلك لمن جوز رؤية لون بعدد لا في محل، ومما يبطل قولهم في انعكاس الأشعة بين المرآتين أن الشعاع المتردد بينهما ينفرج ضرورة،

ويخرج عن الاستقامة، وقد قالوا إذا انعرج الشعاع ولم يستقم لم يدرك المرئي على الصحة، ثم إن انبعاث الأشعة مفهوم وانعكاسها أمر مجهول فإنها أجسام متألفة على هيئة تمتد من الناظر إلى محل.

فإن قيل: إنما تنبعث أشعة من المرآة لا من الناظر، فهو باطل فإن المنبعث من المرآة غير مدرك بل المدرك ما انبعث من الناظر [1]، والمرئي ما اتصل به عندهم ولو لم ينبعث منه شيء لما أدرك شيئًا، ولما كانت أشعة الهواء سببًا للإدراك. فإن قيل: يجوز أن ينبعث من [١٣٠/ب] الناظر شعاع طويل ثم ينثني وينعطف ويعين على ذلك أشعة المرآة.

قلنا: كل ذلك جهالات ووساوس بلا دليل، ثم إن النار وقرص الشمس أضواء من المرآة، والناظر فيهما لا يرى وجهه، وقد قيل إن الأجسام الصقيلة غير نيرة بل قابلة للنور. فإن قيل: غلبة النور تمنع الانعكاس لمجاوزتها الحد فقد مر منعه، ولو بَهَرَ شعاع العين امتنعت رؤيتُهُ، فهلَّا فرقتم بين الكبير الباهر وغيره، ومعلومٌ أن الشعاع في اتصاله أغلبُ منه في انعكاسه، ولو شُرِطَ اتصال الشعاع لما رُؤِيَ ما في البلور كما مرَّ.

ولا يعني قول أبي هاشم البلور جسم لطيف فلم يمنع الرؤية لأنه كالشعاع فإن النار والطيف من البلور وفاقًا، فإن علل المنع باضطراب جرم النار. قلنا: اضطراب الهواء أكثر ولا يمنع الرؤية.

فإن قيل: قالت الفلاسفة: فإذا قابل الجسم الصقيل شيء انطبع مثاله فيه وهو المرئي.

قلنا: المرأئي غير المرآة ضرورة. فإن قيل: إنه عرض فباطل؛ لأنه ذو تركيب وأشكال وهيئات، وإن كان جسمًا حدث فيها فباطل لأنا نرى فيها ما هو أكبر منها كالقصور والجبال، وإن كان هو آخر المرآة فباطل؛ لأنها لم تتغير ولم تتبدل ونرى فيها ألوانا، وألوانها بحالة لا يقال الأشعة هي التي تتشكل وترى إذا قابلها جسم صقيل؛ لأن الشعاع غير مرئي عند مثبته للطاقة فهو يرى به ولا يرى وهو صقيل

---

(١) وكلام الجويني هنا يشير إلى أن الجسم يرى عن طريق انبعاث شعاع من الناظر وليس من المرئي، وهذا خلاف ما ثبت حديثًا بأن الشعاع ينبعث من المرئي وليس من الرائي.

والضوء من جنس البياض وقد يرى الأحمر والأسود وما يضاد البياض، ويرى فيها ما هو [١] أحسن من جرمها وأطول من الشعاع الممتد إليها، وإذا بطل ما قالوه تعين القول بما صار إليه أهل الحق من صرف ذلك إلى العادات المستمرة مع جواز خرقها، وأن يرى الشخص وجهه في جسم غير صقيل، وألا يراه في الصقيل.

فصل: في تفصيل الإدراكات والاختلاف فيها:

فأولها الرؤية والمصحح لها عندنا فكل موجود تصح رؤيته ما قام بنفسه ومنع تعلقها بالصفات، والناظر يرى الأسود لا السواد، وقيل إنه طرد ذلك فقال السامع يسمع المتكلم لا الكلام وهكذا أو قال جمهور المعتزلة المرائي هي الأجسام والألوان واختلفوا [١٣١/أ] في الأكوان، وقد مر القول فيها معهم، وأحالوا رؤية العلم والقدرة والإرادة والرائحة شاهدًا وغائبًا ورأى [٢] حذاقهم أنه يستحيل علينا رؤية الباري فكذا يستحيل عليه، وأصلهم أن ما تصح رؤيته تصح لكل أحد إلا الفناء المضاد للجواهر فأجازوا رؤيته للخالق دوننا؛ لأن فناء الخلق يقع بعد عدمهم فلا يرونه وطر بعضهم القياس فقال يستحيل رؤيته الإرادة لا في محل.

وقال بعضهم الباري يرى نفسه، وإنما يستحيل رؤيته من ذي حاسة وهوز [٣] كل لاتفاقهم على أن الطعوم والعلوم كما لا يراها ذوو حاسة لا يراها القديم فإن قيل ما تصح رؤيته يصح أن يراه.

قلنا: قال الأكثرون نعم، ولم يثبتوا. وقال القاضي يصح من أحدنا أن يرى كل موجود إذا خلق اللَّه رؤيته، ولا يصح أن يرى رؤيته، ولا المانع منها، ويجوز أن يخلق لزيد ما يرى به رؤية عمرو، وما يمنع منها، والمرئي في وقتنا الأجسام والألوان والأكوان عند معظم الأئمة.

وقال البغداديون: لا يرى إلا الألوان وهو مذهب الكرامية، لكن المعتزلة على هذا القول منعوا رؤية غير الألوان والكرامية أجازوه، وأجمع المحققون على استحالة رؤية المعدوم وأجازها السالمية، وليسوا من أهل البحث والتحقيق، وقد جحدوا

(١) يوجد تكرار كلمتي « ما هو » في الأصل فحذفته.

(٢) في المخطوط « ورأوا حذاقهم » والصواب ما أثبته لاتفاقه مع القواعد.

(٣) هكذا في المخطوط.

الضروريات، وأجازوا اجتماع المقادير، وكون الشيء موجودًا معدومًا في حال واحد، وقالوا: المعدوم ما ليس بموجود وعكسه، وزادوا على السفسطة باعتقادهم أن مخاطبهم يجوز أن يكون معدومًا.

واتفقت المعتزلة على إحالة رؤية المعدوم مع كونه شيئًا وجوهرًا وعرضًا، وقد تقدم الرد عليهم ثم نقول: ما المانع من رؤيته عندكم وهو جوهر قائم بنفسه، فإن قالوا؛ لأن الوجود شرط في رؤيته كما في تحيزه.

قلنا: إن علمتم ذلك ضرورة فباطل لوجود النزاع فيه، وإن قلتموه نظرًا فأين دليله، وكذا اختصاص يجيز الجوهر بوجوده. فإن قيل: الدليل على امتناع رؤية المعدوم أنه لو كان جائزًا لرأيناه، وهذا أصلهم أن كل مرئي ليس فيه قرب مفرط ولا بعد ولا شعاع غالب ولا حجاب ولا آفة مانعة فيجب أن يرى وبه أحالوا رؤية الباري تعالى [١٣١/أ] وقد تقدم القول في إبطال اشتراط الأشعة والقرب والبعد وغيرها، وأن ما لا يراه لم يخلق فناء رؤيته كما لا نعلمه؛ لأن لعدم خلق العلم به فينا، وسيأتي بسط ذلك، ثم إن دعواهم باطلة على أصلهم، إذ لقائل أن يقول إنما لم نر المعدوم الآن لضعف الأشعة، فلو قويت لرأيناه كما أنا لا نرى الجوهر الفرد لأجل ذلك، وكذا الطعوم والروائح.

فإن قيل: لو كانت الطعوم والروائح مرئية لا تجد طريق الرؤية في الكل وهو اتصال الشعاع بمحلها والألوان لا ترى لذلك.

قلنا: قد مرَّ أن الناظر قد يدرك الجسم الكثيف البعيد، ولا يدرك لونه، ويرى الجسمين من مسافة واحدة، ويدرك لون أحدهما دون الآخر، فإذا أجاز الفصل بين لون ولون مع تساوي البعد واتصال الأشعة لم يمنع تباين الطعوم والروائح في طريق الإدراك حتى يقال تدرك الطعوم بالأشعة المعتادة دون الروائح.

وما المانع أن يرى الباري تعالى المعدوم وهو منزه عن الحواس والاتصال والانفصال؟ فهلَّا منعتم رؤية ذي الحاسة دون غيره مع اشتراطهم في الرؤية بالشعاع كونه في جهة على هيئة، والباري مقدس عن ذلك، فيرى من غير جهة، فإن قالوا: الرائي بالشعاع هو المحتاج إلى المقابلة لا من يرى بغير حاسة.

قلنا: إن جاز الفرق بذلك فلتجز رؤية الباري المعدوم بخلافنا، فإن قيل لو جاز رؤية المعدوم لرآه متحيزًا.

قلنا: دعوى وتحكم، وإن سلم فمن اعتقد المعدوم جوهرًا لزم اعتقاد كونه متحيزًا، وبم ينكر على من أجاز رؤية القديم مع إحالة تحيزه؟ فإن تعلقوا باتصال الشعاع فقد مَرَّ بطلانه.

وقد أجاز أبو هاشم رؤية لون تعدد لا في محل فسقط اعتبار الشعاع واللون غير متحيز وجودًا وعدمًا، فلتجز رؤيته فيهما، وقد صرح في كتبه بعدم اشتراط اتصال الأشعة في كل مرئي بل شرط عدم القرب والبعد المفرطين وعدم الحاجز أو المكان الذي يمكن فيه الحاجز والمعدوم لذلك فلزمه تجويز رؤيته، ولا دليل لهم على إحالتها، وسبب غلطهم اعتقادهم كونه شيئًا وفاقًا وعرضًا وجوهرًا، وهو عندنا نفي صرف وسلب محض، وليس له صفة ثبوت، والرؤية تتعلق بصفة إثبات، وظهر بما قررناه أن المعدوم ليس من قبل المرئيات [١٣٢/أ] وأن المصصح للرؤية الوجود، وسيأتي دليله مبسوطًا. فإن قيل: إن صح جواز رؤية كل موجود فليجز رؤية الرؤية، وإبصار البصر فإن لم ير فلمانع قائم بالمحل عندكم فلزم رؤيته ويعود التقسيم ويتسلسل وتنخرم القاعدة.

قال المصنف: وهو من عمدهم في الرد علينا، وقد اختلف في جوابه فقال الأستاذ أبو إسحاق: إنما هو لا يرى الرأي رؤيته لأن الإدراكين لا يقومان بجزء واحد وإن تعلقا (١) بمختلفين لتضادهما فرؤية الرؤية صحيحة والمانع رؤية غيرها لا شيء خارج وذلك يضادها فرؤية شيء تمنع رؤية غيره، وإذا لم تخلق الرؤية فذلك لمانع يقدر وهو مبني على إحالة اجتماع رؤيتين في محل واحد والحق جوازه قطعًا.

وقال القاضي مرة: لا تجوز رؤية الرؤية، ولا المنع من نفسه، ويجوز رؤيتها من غيره. وقال مرة: يستحيل ذلك منه ومن غيره أيضا حذرًا من التسلسل.

قال المصنف: تصح رؤية الرؤية، ولا تصح رؤية الموانع؛ لأنا لو منعنا رؤية الرؤية كان المانع ويتسلسل ويلزم عدم رؤية الطعوم والروائح ويتسلسل بمثل ذلك. قال: والذي يجب القطع به تخصيص منع الرؤية بالموانع لعدم أولوية البعض دون البعض،

---

(١) هنا يوجد كلمة مشطوب عليها في المخطوط.

وجواز رؤيتها مطلقًا يجرنا إلى التسلسل فالإدراكان بمنزلة ما لا تراه عادة كالطعوم والروائح مع جواز أن تخلق النار إدراكها.

قلت: هذا حاصل كلامه، والذي فهمته منه أن الموجود إما أن يكون من قبيل ما يراه عادة أو لا، فالأول إنما تمنع رؤيته لمانع محقق، والثاني يجوز أن يخلق فينا إدراك نراه به، والقدرة صالحة لذلك، ولا نقول إن عدم رؤيته لمانع آخر بل المانع من رؤيته ما لم تجر العادة برؤيته هو عدم خلق رؤيته فينا، وذلك كاف في المنع والرؤية والشم والذوق ما لم تجر العادة برؤيته كالعلم والجهل، والله أعلم.

فإن قيل: إذا أحلتم رؤية الموانع فقد بطل قولكم إن كل موجود تصح رؤيته.

قلنا: نحن لم نقل إن كل موجود تصح رؤيته لكل أحد بل في الجملة، والله تعالى يرى الموانع فهي مرئية في الجملة، كما أنه يحل علمنا بتفصيل ما لا يتناهى، والله تعالى يعلمه باستحالة قدرتنا على خلق الألوان والطعوم دونه.

فإن قيل: أيجوز أن يخلق الله تعالى لنا رؤية اللون دون الجوهر؟

قلنا: اضطرب فيه الأصوليون ومنعه [١٣٢/ب] بعض أصحابنا، وأكثر المعتزلة وأبو هاشم منع تجويزه رؤية لون مقدر في غير محل.

والصحيح جوازه، وكل ما دل على صحة رؤية كل موجود يدل على ذلك وتوقف القاضي فيه لعدم دليل عنده على أحد الطرفين.

قال المصنف: والصحيح جوازه قطعًا حذرًا أن يقال جواز رؤية الله تعالى لم بالعقل. قال: لو سلمنا ذلك تعرضنا لمطاعن الخصوم.

قلت: هذا معنى قوله: ولم يظهر لزوم المحذود الذي قاله، فإن أصل السؤال هل يجوز أن يخلق فينا رؤية اللون دون الجوهر؟ فهنا أمران: أحدهما منتقل عن الآخر في العقل لا في الوجود، فلو منع مانع رؤية اللون دون الجوهر كيف كان لزمه القول بأن رؤية الله لا تدرك عقلًا، وليس في رؤية الله تعالى أمران يقدر انفكاك أحدهما عن الآخر أو عدم ذلك بل ليس إلا واحدٌ مطلقًا من كل وجه فلا يلزم من استحالة رؤية الله تعالى أحد المتلازمين في الوجود، وعدم جواز رؤية الواحد المطلق، والله أعلم.

وقولنا: إن العقل يدل على جواز رؤيته تعالى المراد القطع بكونه مرئيًا، وإبطال القول بإحالتها، وسيأتي دليله في بابه.

وقول عبد الله بن سعيد: لا يرى إلا قائم بنفسه لم يرد به نفي إدراك الألوان والطعوم؛ لأن ذلك جحْد الضرورة، بل قصد أن المحل يدرك أسود، ثم يدرك أبيض فيتصف الإدراك إلى المحل في الحالين مشاحة في اللفظ فقط، ولم يمنع من تسميته العرض مدركًا، كما يقول إن الصفة لا توصف، وقد نسبه بعض الناس إلى ذلك وهو غلط، فإنه إنما يمنع من وصف الوصف بما لو وصف القائم بنفسه به اقتضى معنى كالباقي والقديم على أصله وقد تقدم.

وقول الكرامية وبعض المعتزلة: إن المرئي الآن الألوان فقط، فقريب من جحد الضرورة، فإنا كما ندرك الألوان كذلك ندرك الذوات والهيئات كالطول والعرض، ولو شككنا في رؤية الأجسام تشككنا في ألوانها، ولا ندرك الملون في جهة ولا جهة للون ونرى الجسم ولا نعرف لونه كما مرَّ.

والهواء مرئي في الجملة فقيل هو مرئي الآن ليلًا ونهارًا. وقيل ليلًا فقط. وقيل إنه غير مرئي لأنه يؤدي لما وقع وقع فيه اختلاف فإن المحسوسات لا يختلف فيها، وقد منع معظم المعتزلة [١٣٣/أ] وأكثر أهل الحق رؤيته وهم بصفة التواتر ولو كان مرئيًا لفرق الناظر بين جاريه وراقده كالماء، وليس كذلك ولا يرد علينا الناظر في الوادي العظيم إذا لم يفرق بينهما؛ لأنه لو أمعن النظر أدركه.

واستدل المعتزلة على المنع بأن المرئي ما له لون، والهواء لا لون له، وقد مزجوا وخلوا الجوهر عنه، والماء مرئي عندهم ولا لون له، ويدل على المنع أن الأنبياء عليهم السلام كانوا يرون الملائكة في الهواء دون غيره، فلو كان غيرهم يرى الهواء مكان الملائكة لكان مكانهم هواء وملكًا، واستدل من جوز ذلك بأنه يدرك مظلمًا في الليل مضيئًا في النهار، كما يرى الجسم تارة أسود وتارة أبيض، وقال بعضهم: لا ننكر إظلام الهواء ليلًا حتى كأنه دخان ثائر.

قال المصنف: وفيه بجواز لون المرئي غير الهواء، واستدلوا بأن رؤية العيي تخالف رؤية غيره، وليس ذلك لاختلاف حال الأرض فوجب رجوعه إلى تغير الهواء فكان مرئيًا، ويخرج من الجملة أن الشعاع جسم مضيء منبسط على الأرض يسخن ويبرد والظل جسم ينبسط على الأرض لا يبلغ ضوء الشعاع.

وقال المعتزلة: الظل عبارة عن لون الأرض أيضًا فالظل نقيضه لونان يتضادان

يعنون الأجسام، وهو فاسد فإن لون الأرض أغبر أو أعفر ويرى تحت الشعاع كما يرى لون الزيت وراء الزجاج فرجع الخلاف إلى أجزاء غيرها تضيء وتظلم لا إلى نفسها، وهذا يقوي كونه مرئيًا وإلا ظهر عند المصنف منعه مع قوله وكل ما تمسك به من نفاد كونه مرئيًا فهو تخيل.

واختلف في الكائن في حبس أو مطمورة مسدودة المنافذ إذا فتح ناظره هل يرى المظلم أو لا.

فقال القاضي: نعم، واستدل بذلك على فساد اشتراط اتصال الأشعة لعقدها حينئذ، ومنعه كثير من المعتزلة والمصنف؛ لأن مَنْ هذا حاله لا يفرق بين حال فتح عينه وعدمه، فهذا جملة ما تصح رؤيته وما لا تصح.

فصل: إن قيل كيف تعلق الرؤية بالمرئي أَبِوجُودِهِ أم بأخصّ صفاته؟ أم بكل أحواله؟

قلنا: من نفى الأحوال منا يقول: تتعلق بوجوده، فإن عورض باتحاد وجودي الأبيض والأسود واختلاف مرآهما منع اتحاد الوجودين، ومنع تماثل وجودي الضدين والخلافين ولم يجعل اختلافهما راجعًا إلى حالين وصفتين زائدتين.

[١٣٣/ب] وقال أبو هاشم ورؤساؤهم: تتعلق بأخص أوصافه؛ ولهذا منعوا رؤية القديم؛ لأن أخص أوصافه القِدَم وهو غير مرئي، وستأتي شبههم وأجوبتها، قالوا وإنما تتعلق بصفة خاصة توجب الاستهلاك فيها التماثل والاختلاف الشائن ولم يعلقوها بوجوده؛ لأن الوجود عندهم زائد على الجوهر، وقد كان جوهرًا في العدم وحقيقة الوجود عندهم لا تختلف، وإنما يختلف غيره من صفات النفس فلو قالوا إنها تتعلق بالوجود لزمهم تصحيح رؤية كل موجود.

وقال القاضي: تتعلق بالوجود وبالصفة الخاصة، ولا تتعلق بنحو التغاير والتماثل أن جعلناها أجوالًا، وكذا كل صفة توجبها علة قائمة بالذات ولا بالصفة التي لأجلها نقل الجوهر والعرض، ويحتاج العرض إلى محل ولا بالحدوث، ولا يكون العالم عالمًا والقادر قادرًا ولا يكون السواد سوادًا ولا عرضًا.

قال المصنف: لا تتعلق الرؤية بحال أصلًا؛ لأنها لا توصف بالوجود وهو المصحح للرؤية، وسواء وصفت بالعدم أو لا؛ لأننا نصحح الرؤية عندنا وهو بمنزلة العلة

وشرطها الطرد والعكس كما مرَّ. ولو جاز تعلقها بصفة خاصة لجاز تقدير تعلقها بصفة عامة، وإن لم تدرك الآن، ولقائل أن يقول سبيل ذلك سبيل الطعوم التي لا تدرك الآن، ويجوز إدراكها كما مر وقد قال.

قال أبو هاشم: لا تتعلق الرؤية بالوجود، وقال إن الحال لا تُعلم، فقوله إنها لا تدرك تناقض، فإن قال المدرك فهو الذات على تلك الحال لا نفس الحال فقد مرَّ فساد ذلك، وإذا قال الذات مرئية بطل قوله إن الرؤية تتعلق بأخص الصفات. ولما قال المعتزلة التحيز أخص صفات الجوهر فلزمهم ثبوته في العدم.

قال أبو هاشم: أخص أوصافه لا يوصف ولا تسمى متحققة له في العدم. فنقول له: الناظر يرى التحيز ضرورة شيئًا زائدًا عليه، فلا تتعلق الرؤية بما لا يوصف ولا بكيف، فبطل تعلق الإدراك بالأخص، واستدل القاضي والمعتزلة على تعلقها بالأخص بأن التفرقة بين الأسود والأبيض ضرورية وليس لاختلاف الوجود لإيجاده عند مثبتي الأحوال فرجع الاختلاف إلى الأخص.

قلنا: ما المانع أن يرى الموجود، ويضطر إلى العلم بالخاصة من غير تقدير تعلق الرؤية بها فإن قيل فيه جحد للعيان.

قلنا: [١٣٤/أ] قد أجزتم تعلقها بالأخص، ويضطر إلى العلم بالموجود، ويَلْزَمُ من جَعَلَه، وهما في الجحْد سواء، ويقال للقاضي إن مدرك البياض والسواد كما يعلم اختلافهما يعلم اختصاص كل منهما بصفة، ويلزم من جعله الاختلاف حالًا أن يكون مرئيًا، وكذا تغاير الجسمين، وكون السواد لونًا. فإن قيل: إذا كانت (١) الحال معلومة ضرورة عند إدراك وجود صاحبها، فهل يجوز تخلف إدراكها عن إدراك الوجود.

قلنا: يجب العلم بحال المرئي ضرورة ولا منع من مقارنة عرضين وصفتين كما يقترن العلم بالحياة، ولا يقدح ذلك فيما قدمناه، ويجوز أيضًا تخلف إدراك الحال عن العلم بالوجود؛ لأنا قد نرى قريبًا، ويقطع بأنه ليس بأشهب ونشك فيما عداه فليس من ضرورة إدراك النفي العلم بخاصته، ومنع القاضي إدراك الخاصية دون الوجود،

---

(١) في الأصل « كان »، وقد أنثت الفعل تطابقًا مع اسم كان.

وتردد في عكسه، فإن قيل: الوجود والخاصية زائدان فإذا جاز تعلقها بالأول فكذا بالثاني.

قلنا: الوجود عندنا غير الذات، وليس بزائد عليها، وإنما يكون كذلك عند المعتزلة لإثباتهم الذات في العدم غير موصوفة بالوجود فلزمهم كونه حالًا.

فصل: قال الأقدمون تعلق الرؤية عام بكل موجود بخلاف باقي الإدراكات:

وقال الشيخ: سائر الإدراكات عامة التعلق؛ لأن مصحح الرؤية الوجود إذ لا جامع للمرئيات المختلفة غيره، وذلك نفسه محقق في البواقي ومتعلق السمع في الحوادث الصوت، ويجوز تعلقه بما ليس بصوت، وكل ما سيأتي في تجويز رؤية القديم يدل على عموم تعلق كل إدراك بكل موجود قال المخالف: مصحح إدراك الذوق كون المدرك طعمًا، ومصحح إدراك الشم كون المدرك رائحة.

قال المصنف: وهو مجرد منعكس، لكن لا تستمر له عبارة في اللمس ولا في السمع.

قلت: ويمكن أن يقال مصحح إدراك اللمس كون المدرك جسمًا؛ لأن مدرك اللمس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة، وكلها صفات الجسم وفي السمع الصوت في الحادث، وأما القديم فإنه إنما يسمع بإدراك غير الإرادة الموجود الآن، ولا يجب تساوي السمعين في صفة جامعة، فإن الذي يخلقه اللّٰه تعالى من الإدراك في الآخرة لا يعلم صفته الآن.

وقيل: إن موسى عليه السلام سمع كلام اللّٰه [١٣٤/ب] تعالى بسائر أعضائه، وكما أن مصحح الرؤية الوجود مع اختلافه بالقدم والحدوث وكذا في السمع، واللّٰه أعلم.

ثم المانع من عموم تعلق كل إدراك إن أسنده إلى أن لم نجد مسموعًا غير صوت فدعوى بلا دليل، وإن قال؛ لأنه يشترط في الذوق والشم واللمس نوع اتصال لامتناع إدراك حلاوة العسل ورائحة المسك من بعد ولا يتصور الاتصال بكل موجود.

قلنا: لا يشترط ذلك عندنا حقيقة بل على سبيل العادة وخلافها جائز، والقول بذلك يجرُّ إلى موافقة المعتزلة وخرم الأصول مع أنه [لم] [1] يشرطه أحد في

---

(١) « لم » ليست في الأصل أضفتها ليستقيم سياق الكلام.

السمع، واستدل لعدم اشتراط الاتصال في الإدراك بأن من لازم ذلك باطن في قدمه بشحم الحنظل وجد طعمه في فمه ورائحة المسك وحر النار وبرد الثلج، يدرك مع عدم الاتصال.

ورُدَّ بأن أعضاء البدن لها مسامٌّ تصل منها والهواء يختطف أجزاء من المسك فيصل إلى المسام، ويتلف بالحر والبرد فيدركه من يتصل به ولا يشترط الاتصال في السمع عندنا، وتردد فيه عبد اللَّه بن سعيد.

قال المصنف: ومن مذهب شيخنا جواز تعلق فشل الإدراكات بوجود القديم، كما تتعلق به الرؤية، ومصحح الكل الوجود. وإذا قلنا: الإحساس بالألم نوع من الإدراكات حكمنا بجواز تعلقه بكل موجود. فإن قيل: يلزم تعلق الشم والذوق بالباري تعالى. قلنا: الشم والذوق لا تدل على الإدراك من كل وجه لصحة قولنا شممت فلم أدرك ريحًا، وذقت فلم أدرك طعمًا؛ ولأنها تنبي على اتصال هو من خواص الجسم بخلاف الإدراك، وأيضًا فيجب اتصاف الباري تعالى بكونه بصيرًا سميعًا يبصر ويسمع قد تميز عندنا، وما جاز أن يتعلق به البصر والسمع الحادثان وجب أن يتعلق به القديمان.

وقال ابن سعيد: السمع القديم يتعلق بما هو حرف وصوت وبما ليس كذلك ومتعلق بالحادث الأول فقط. قال: ويتعلق القديم بكل موجود ومنع قوم اتصافه تعالى بالإدراكات الخمسة وأجازه الشيخ والمحققون وإدراكاته قديمة كسائر صفاته وتتعلق بكل موجود، وإذا أثبتنا حسًّا سادسًا وجعلناه إدراكًا وجب جواز اتصافه تعالى به.

قال: وكل ما يدل على إثبات السمع والبصر يدل على إثبات الإدراك [١٣٥/أ] فإن قيل السمع والبصر تثبت لهما أحكام الإدراك متعلقان بالمدركات على جميع الوجوه، كما أن العلم الواحد يتعلق بكل معلوم، وإن تعددت متعلقاته.

قلنا: لو صح ذلك لزم الاكتفاء بالبصر عن السمع وعكسه، وقد ورد السمع بهما وعلم اختلاف متعلقهما؛ ولأنه إن تعلق كل منهما بكل مدرك من كل وجه فهما مثلان؛ لأن أحدهما يسد مسد الآخر، ويلزم منه جواز قيام مثلين بموجود واحد وهو مستحيل عند سائر الأصحاب لاستحالة أن يعلم العالم معلومًا واحدًا بعلمين متماثلين، فإن تعلق أحدهما بكل مدرك من كل وجه فهو تحكم باطل والحقائق

لا تتبدل ولا تتغير عن موضوعاتها، وليس ذلك كالعلم فإن تعلقه بالمعلومات على وجه واحد وتعلق الإدراك بالمدركات مختلف، ولا يرد علينا عموم تعلق الإدراك بكل موجود، فإن المراد به أن تعلق الإدراك بكل موجود هو من وجه واحد كالعلم بالمعلومات، فلا يلزم من تعلق البصر بكل مرئي تعلق السمع به من تلك الجهة. قال فخرج مما قلناه وجوب اتصافه تعالى بالإدراكات الستة، ولم يذكر الأئمة إلا خمسة لاختلافهم في المدرك بالحاسة المشروط فيها الحياة، هل هو من قبل الإدراك أم لا وقد مر.

قال: وهي في الحقيقة أربعة، ولا معنى لإفراد اللمس بالذكر، فإن الكل كذلك وقيل المراد بحالها وهو تهدٍ [1] وتعلق الرؤية بالألوان متفق عليه وتعلق اللمس بها مختلف فيه، والراجح عند المصنف تعلقه بها، فإن من لمس شيئًا أدرك حركته وسكونه وتفرقه واجتماعه.

فصل: لا يتعلق الإدراك الحادث إلا بمدرك واحد كالعلم:

وإذا امتنع إدراك لون دون لون محله فهما كمعلومين لا يعلم أحدهما دون الآخر فقال بعضهم بتعدد العلم في مثل هذه الصورة، وعن القاضي: يتعلق بهما علم واحد ورده المصنف بأن إدراك اللون دون محله جائز، فلا تفريع على غيره، وبأن المثال غير مطابق، فإن العلم بمغايرة أمرين يلزم العلم بهما، وليس [2] كذلك اللون ومحله.

قال القاضي: وإذا قلنا الرؤية تتعلق بالمرئي وخاصته فهما كمعلومين مع العلم وهذا على أصله في منع إدراك أحدهما دون الآخر [١٣٥/ب] وليسا كاللون ومحله. والصحيح عند المصنف أن الإدراك يتعلق بالوجود فقط وقال أيضًا تجوز رؤية الرؤية وإنما لم تر لمانع من رؤيتها من رؤية المانع.

قال المصنف: رؤية الرؤية مستحيلة، وكل مستحيل إحالة إلى تقدير منع فيه فإنه يؤذن بالجواز لولاه.

---

(١) هكذا في المخطوط.

(٢) في المخطوط « وليس »، والصواب ما أثبته لتماشيه مع سياق الكلام.

فصل: الرؤيتان المتعلقتان بمرئيين مختلفان سواء اختلف المرئيان أو لا كالعلمين:

وعن الأستاذ أبي إسحاق هما مثلان، ورُدَّ بأن المثلين ما يسد أحدهما مسد الآخر، كما مر، ورؤية الشيء لا تسد مسد رؤية غيره، ويجوز قيام رؤيتين لمثلين بمحل واحد فلو تماثلتا تضادتا.

وقال الأصحاب: يجوز قيام إدراكات مختلفة بمحل واحد كالعلوم، ومنعه الأستاذ فيهما، وقد مرَّ الرد عليه في كتاب العلوم.

ثم نقول: لو امتنع أن يقوم بالمحل أكثر من إدراك لزم ألا يرى الناظر إلا بقدر إنسان عينه؛ لأنها محل الإدراك، والحس يخالفه القطع برؤية الجبال. فإن قال: إنما يرى منها أجزاء متعددة تتبدل في زمن قريب فيظن أنه رآها كمن رأى صفحة كتاب فيظن أنه [رأى] (١) كل ما فيها مفصلًا، وليس كذلك بل إنما يرى بقدر حدقته وهو الذي ينقرئ (٢) له منها، ولو رأى الكل حقيقة لا نقرأ الكل له.

قلنا: إن تم ذلك في نحو صفحة وصفحتين لم يتم في نحو الجبال الشامخة والصحارى الواسعة، فإن أجزاء الإدراك التي في العين لو وزعت على أجزاء نحو الجبل لم تكن لها وقع؛ لأن ما لم يُرَ أضعاف ما يُرى فتكون رؤية ما ستر الحجاب وما غاب إذا انحرفت العادة.

فصل:

قال كافة الأئمة: يستحيل خلق إدراك سواد مع عدمه وإثبات إدراك لا مدرك له كعلم لا معلوم له وإرادة لا مراد لها:

والكل باطل فإنه قلب للحقائق والمعاني وأجازه القاضي في كل صفة لها متعلق، واستدل عليه بأن رؤيته تعالى تتعلق بذاته وصفاته القديمة وهي ثابت في الأزل وكذا علمه وقدرته وإرادته، فإذا وجد الحادث تعلقت به فإذا جاز ذلك في حقه فكذلك في حقنا؛ ولأنه لا يتحدد له موجود الحوادث صفة لم تكن بل صفاته بعد الحدوث كهي قبلها، ورد بأن فيه جرم لقواعد عظيمة منها أنا قد رددنا على ابن الجبائي في

---

(١) ما بين المعقوفين ليس في الأصل أضفته ليستقيم سياق الكلام.

(٢) مطاوع قرأه فانقرأ.

قوله: إن من علم أن الباري لا شريك له، فهذا علم لا معلوم له بما مرَّ، وابن الجبائي خص بعض الصور وهذا عمَّم، [١٣٦/أ] وإنما يتم ذلك فيمن يريد اجتماع الضدين، ويجهل تضادهما فهذه إرادة لا مراد لها، وإنكار ابن الجبائي إنما هو في لفظ المعلوم لإقراره أن الموحد يعلم عدم الشريك؛ ولأنه لو ثبت إدراك لا مدرك له جاز أن يقال الألوان إدراكات لا مدرك لها؛ ولأن العلم الذي لا معلوم له، إما أن يقال هو علم بأن شيئًا سيكون أو علمٌ يكون ما لم يكن أو ليس علمًا بوجود ولا عدم ولا إثبات ولا نفي.

فعلى الأول هو علم له معلوم حقيقة غير سابق عليه، والعلم الحادث إذا تعلق بمعلوم واحد لم يتعلق بغيره، وعلى الثاني يتناقض ما لم يكن يستحيل العلم بكونه، والثالث خارج عن المعقول، وقوله إن علمه تعالى يتقدم فيه نظر؛ لأنه لو صح قياس العلم الحادث على القديم في هذا لصح تعلقه بأكثر من معلوم واحد مع أن رؤية الباري وإدراكه وعلمه لا تخلو من متعلق قط، فلم يزل عالمًا بذاته مدركًا لصفاته رأينا لنفسه؛ ولأن العلم القديم لا يختلف باختلاف المعلومات فجاز أن يقال لا يجب تجدده بتجددها، والحادث بخلافه، وقد مرَّ القول في تقدم علمه على المعلومات المتعاقبة في باب العلل، وقد قطع القاضي بمنع تقدير قدرة حادثة قبل مقدورها بناء على أصل له يأتي في القدر فيلزمه مثله في كل صفة لها متعلق.

فصل: الإدراك غير مقدور للبشر:

ولا تتعلق به القدرة الحادثة كالطعوم والروائح على ما يأتي في باب القدر، ولا يقع متولدًا عندنا، ومن نفى الإدراك من المعتزلة لا قول له هنا. وقال أكثر من أثبته منهم لا يقع متولدًا.

وقال جعفر بن ميسم [١] منهم تولده فتح الأجفان وتحريكها، ويتوقف ذلك على سلامة الحاسة وانبعاث الأشعة على وجه خاص، وعدم الحجب والقرب والبعد المفرطين، وأجمعوا على أنه لا يقع مباشرًا بالقدرة وسيأتي إبطال القول بالتولد وما يترتب عليه.

ونقول الآن: لو صح تولد الرؤية عند فتح الأجفان لصح تولد السماع عند فتح

---

(١) جعفر بن ميسم واحد من كبار المعتزلة، لم أعثر له على مزيد ترجمة.

الصماخ، وكذا في الشم واللمس، والخصم لا يقول بالتولد في غير الرؤية، ولا سبيل إلى الفرق، وليس جعل فتح الأجفان مولدًا وعدم الموانع وسلامة الحاسة شرطًا أوليًا من عكسه. وأما المانع من كونه مقدورًا بالمباشرة وعدم وقوعه لوجود المانع [١٣٦/ب] كالمعتدي عندهم يقدر على العدو ويمنعه القيد.

القول في تعدد الإدراكات:

لكل إدراك ضد يعقبه ويمنع ثبوته كالعلوم والإرادات، فضد الرؤية قسمان:

أحدهما: يمنعها مطلقًا، وهو العمى، وقد أجرى اللَّه تعالى العادة بدوامه وتعاقبه فقال المحققون: وهو معانٍ [1] كثيرة بعدما تقدر مرئيًا ومانعه الرؤية، وجملة تلك المعاني هي العمى، وقيل هو معنى واحد يضاد جميع أجزاء النظر كالموت يضادُّ جميع العلوم والإرادات.

والقسم الثاني: ما يمنع رؤية شيء دون شيء، فعدم رؤية ما لم ير يكون لمانع وفاقًا فيقوم بكل جزء موانع بعدد ما لم يره، وليس ذلك سبيل ما لم يعلمه العالم؛ لأن المعلومات غير متناهية، فلا يمكن تقدير موانع لا تتناهى والمدركات مضبوطة، فلا يلزم من إثبات موانع تعددها إثبات ما لا يتناهى.

قلت: وفيه نظر فإن آحاد ما يمكن رؤيته أو إدراكه لا ينتهي عددًا فلا يمكن تقدير موانع بعددها فإن أراد أن أجناس الإدراكات مضبوطة فليس الكلام فيها بل في آحاد ما يمكن إدراكه بكل حس منها كالمرئيات والمسموعات وهي غير مضبوطة، واللَّه أعلم.

وإذا كان العمى عبارة عن عدة موانع فكل مانع منها مثل المانع من رؤية شيء ولا فرق بينهما إذا اتحد المتعلقان.

وقال الأستاذ: العمى معنى واحد، ونفس رؤية ما يرى عين المنع من رؤية ما لم ير بناء منه على منع اجتماع رؤيتين مختلفتين في محل واحد وهو غير سديد.

وقال من نفى الإدراك من المعتزلة: العمى عدم اعتدال الحاسة أو انتقاض تبينها أو صقالها، وقال أكثر من أثبته الإدراك لا ضد له بل شرطه سلامة الحاسة ونحوه،

---

(١) في الأصل « معاني » والصواب ما أثبته.

فإذا فقد انتفى الإدراك لفوات شرطه لا لوجود مانع.

وأثبت أبو الهذيل الموانع - كما قلناه - وجود خلو المحل عن الإدراك وضده، ولا يجوز ذلك عندنا، والقول في أضداد غير الرؤية كالقول في أضدادها والصمم والخشم والخدد أضداد للسمع والشم واللمس كالعمى للرؤية، وكذا ما يمنع الذوق مطلقًا، وكل ما دل على ثبوت الأعراض يدل على ثبوت الموانع، وكذا كل معنى على من ينكره، وكل شبهة تقال في نفي الإدراك يرد مثلها في نفي الموانع والإدراكات معانٍ، ولها أضداد، ويستحيل خلو المحل عنها، وعن أضدادها وكل معنى لا ضد له، ولا يخلو المحل عنه قالوا لو ثبت [١٣٧/أ] مانع أدركه الحي من نفسه كسائر صفاته المشروطة بالحياة، ومعلوم أن من لم ير شخصًا بالعين لا يحس في نفسه منعًا، كما لا يحس عجزًا عن لون أو طعم، وما لا تصح القدرة عليه.

قلنا: لا يجب أن يدرك الإنسان من نفسه كل مانع يقوم به، فإن الساهي لا يدرك سهوه، ولو أدركه لم يكن ساهيًا، ولا يقاس على العلوم والإرادات لعدم الجامع والمانع من الإدراك ليس صفة للحي فإنه من جنس ما يقوم بالجماد، فلا يجب إدراكه بل لا يصح أن يدرك ولا يحس به، فإن الإحساس إدراك كما لا تصح رؤية مانع الرؤية، ولو جاز أن يحس المنع لوجب إذا لم يحس به أن يقدر له مانع آخر ويتسلسل.

فصل: المانع من إدراك حاسة يجب اختصاصه بمحلها:

فإن شرط تحقق المضادة اتحاد المحل. وقال المعتزلة القرب المفرط والبعد والحجب واللطافة ومجاورة الشعاع حده واختلاف الجهة موانع، وهو مبني على اتصال الأشعة، وقد أفسدناه، وكذا نقض البينية، وليست البينية شرطًا في الإدراك على أن البعد المفرط ليس مانعًا عندهم حقيقة بل كل يعد على قدرة شعاع فيجوز إدراك البعيد إذا استقامت الأشعة، وكثرت وكذا القرب واللطافة لكنهم أجمعوا على أن الشيء إذا ماس محل الإدراك لا يدرك لمنعه انبعاث أصل الشعاع والحجب المانعة من نفوذ الشعاع مانعة عندهم من الرؤية خلاف اللطافة، وكل هذه الموانع خاصة بذي الحاسة.

فصل: في جواز الإدراك مع عدم العلم:

يجوز أن يدرك الشخص شيئًا ولا يعلم أنه أدركه كالساهي والطفل والبهيمة،

وإن جرت العادة بخلافه ويمنع في العادة أن يدرك الألم، ولا يعلم أنه أدركه، وهذا أسهل إن قلنا الإحساس بالشيء عين العلم به، فإن قلنا هو غيره وهو الصحيح قطعنا بالفرق عادة وليس ذلك بواجب عقلًا بل مما استمرت به العادة.

فصل: النوم ينافي الرؤية وفاقًا وكذا السمع عند قوم:

وقيل لا ينافيه فإن النائم إذا صيح به انتبه بعد سماعه لا قبله. وقال الأستاذ أبو إسحاق: النوم ينافي كل إدراك، ولا يدرك الصوت إلا أن يكون في منادي النوم ولم يستحكم بعد، ولم يعم أجزاء القلب ومحل الإدراك، أما من استحكم نومه وغلب عليه فلا يكاد يستيقظ ولو قوي الصوت وارتفع.

فإن قيل: الرؤيا والحُلم حقيقة أم خيال؟ قلنا: هذا يتعلق بالأرواح، وسيأتي في بابه وجملة القول أن [١٣٧/ب] الرؤيا عند المحققين اعتقاد، وقد يعتقد اليقظان شيئًا في بعض ذهوله حتى كأنه ماثل بين عينيه، وهذا سبيل الرؤيا.

قلت: هكذا قال المصنف وفيه نظر فإن الاعتقاد أمر اختياري ولا يكون إلا عن دليل أو شبهة ويتقدمه نوع منازعة، ولا بد فيه من قصد والرؤيا ليست، كذلك وقد يرى الشخص ما لا يعتقده ولا تصوره ولا قصده ولا خطر بباله، واللَّه أعلم.

فصل: الإدراك تعلق بالمدرك على الصحة دون التخيل والوهم:

فأما رؤية السراب في الصحراء في الحر، ورؤية الأحول الشيء شيئين ورؤية الوجه في الماء منكوسًا، والكبير في البعد صغيرًا فراجع إلى الاعتقادات والظنون دون الإدراك.

فصل: في رؤية الباري تعالى:

أجمع المعتزلة والخوارج والزيدية [١] على أنه لا يراه ذو الحاسة، وقال أكثرهم لا يجوز أن يكون مرئيًا لنفسه ولا لذي حاسة ولا لغيره.

وقال أهل الحق: يجوز أن يكون مرئيًا لنفسه ولغيره، ولا فرق بين ذي الإحساس وغيره، فإن الرؤية ليست بالحاسة، وفي القول بكونه مدركًا خلاف فمنعه القلانسي وأبو سعيد ظنًا منهم أن الإدراك يدل على التحديد لإطلاقه على الحروف، فيقولون

---

(١) فرقة شيعية تنتسب إلى الإمام زيد بن علي، وتعد أقرب فرق الشيعة إلى منهج أهل السنة، باستثناء رأيهم في الإمامة.

الباري تعالى يعلم ولا يحاط به لقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٠] [(١)]، وقال الشيخ أبو الحسن ﷺ: الباري تعالى يُبْصر ويُدْرك، ولم يفرق بين الرؤية والإدراك، وله في الإحساس به قولان، ولم يمتنع من القول بأنه يعلم ويحيط به علمًا وحمل قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ على الغيوب في قوله: ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] أي لا يحيطون علمًا بما بين أيديهم وما خلفهم.

واختلف في جواز رؤيته في النوم ولا معنى له، فإن النوم ينافي الرؤية حقيقة، وما يراه النائم مصروف إلى الاعتقاد، وتجوز رؤيته تعالى في الدنيا وفاقًا، وإن امتنع وقوعها بالنص لا في العقل، وأحالها بعضهم عقلًا مستدلًا بأشياء واهية منها أن الرؤية أرفع الثواب، ولا يحسن وقوعه هنا، وهو فاسد فإن الثواب فضل من الله تعالى غير مستحق بعمل، وإن كانت الأعمال أمارات، ولا بعد في تعجيل الثواب هنا في جوازها سمعًا خلاف، والأصح منعه وخلاف الصحابة فيه مشهور، وفي إطلاق لفظ الإشارة إليه خلاف أجازه الشيخ أبو الحسن لا بمعنى الجهة بل يجوز قول القائل هذا كلام صحيح ولم يرد مشار إليه.

قال المصنف: [١٣٨/أ] والصحيح منعه للإيهام وعدم الإذن فيه، وأجمع مثبتو الرؤية على أن أهل الجنة يرونه، فإن الكفار لا يرونه، ولم يخالف فيه إلا ابن سالم [(٢)] لعنه الله [(٣)]، وأراد أن البهائم تراه في المحشر وهو قول مردود عليه وأقوى ما تمسك به

---

(١) يقول البيضاوي في تفسيرها: « يعلم ما بين أيديهم » ما تقدمهم من الأحوال. « وما خلفهم » وما بعدهم مما يستقبلونه. « ولا يحيطون به علمًا »، ولا يحيط علمهم بمعلوماته، وقيل بذاته وقيل الضمير لأحد الموصولين أو لمجموعهما، فإنهم لم يعلموا جميع ذلك ولا تفصيل ما علموا منه.

(٢) من تنسب إليه فرقة السالمية، وهو محمد بن أحمد بن سالم البصري المتوفى سنة: (٢٩٧هـ)، وكانوا يجمعون بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة مع ميل إلى التشبيه ونزعة صوفية، وتأثر بهذه الطائفة كثير من أعلام التصوف. النشار: نشأة الفكر الفلسفي: (٤٠٠ - ٤٠٤).

(٣) وهذا مما يؤخذ على أبي الحسن الأشعري أنه يكفر ويلعن مخالفيه، وهذا التصرف مخالف لعقيدة أهل السنة والجماعة ونهج السلف رحمهم الله، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: « ليس من خالف في شيء من هذا الاعتقاد يجب أن يكون هالكًا، فإن المنازع قد يكون مجتهدًا مخطئًا يغفر الله خطأه، وقد لا يكون بلغه في ذلك من العلم ما تقوم به عليه الحجة، وقد يكون له من الحسنات ما يمحو الله به سيئاته »، مجموع الفتاوى (١٧٩/٣)، وكذلك (ص: ٢٣٠/٣، ٢٣١). وقال أيضًا: « كنت أقول للجهمية من الحلولية والنفاة، والذين نفوا أن الله تعالى فوق العرش، لما وقعت محنتهم، أنا لو وافقتكم =

من نفى رؤيته أنه لو جاز كونه مرئيًا وجب أن يراه الآن، والموانع من البعد والقرب والحجب ونحوها لا يتصور في حقه فلما لم نره علمنا أن رؤيته محال، وهذا فرع من أصول أبطلناه بما مرَّ فإن عدم الرؤية إنما هو المانع يقوم به لا شيء مما ذكر وجودها بأمر يخلقه اللَّه تعالى في الرائي لا بما ذكروه، وسبيل ما يراه ما لا يرى كسبيل ما يعلم وما لا يعلم.

فإن قيل: لو كانت الرؤية بأمر يخلقه اللَّه تعالى في الرائي لا بما ذكروه، وسبيل ما يرى وما لا يرى كسبيل ما يعلم وما لا يعلم. فإن قيل: لو كانت الرؤية بأمر يخلقه اللَّه تعالى وعدمها لمانع فيه جاز أن يكون بحضرتنا جبال عظيمة وأشخاص كثيرة ولا نراها.

قلنا: هو جائز من حيث القدرة، وإن لم يكن واقعًا فليس كل جائز واقعًا، قالوا: فلو تشكك واحد في ذلك وتردد فيه فيجب تصويبه، وإذا زعم أن بحضرته خلقًا كثيرًا وعالمًا عظيمًا، وهو لا يراها.

قلنا: نحن نعلم ضرورة أنه ليس بحضرتنا شيء من ذلك، وليس كلما جاز في العقل يجب وقوعه أو يجوز التشكك فيه، فإنا نعلم أن قطع الجبال الراسيات وجريان الأنهار ماء، وانقلاب الحجر ذهبًا أمور جائزة في حكم القدرة، ولو أخبرنا مخبر بوقوع ذلك كذبناه قطعًا، وإن جوزناه عقلًا، وكذا لو رأى شخصًا فزعم أنه خلق على هيئة لم يقع في صلب، ولم يشتمل عليه رَحِم مع القطع بجوازه عقلًا بحسب القدرة قالوا تجويز خلاف الضروري قادح فيه.

قلنا: الضروري لا يكون فرعًا عن النظري، ولا يستند إليه فلا يتصور قدحه فيه وعدم وقوع ذلك معلوم قطعًا، كما مرَّ من الأمثلة قالوا لو تعلقت الرؤية بالقديم تعلق به الشم والذوق.

قلنا: لا جامع بينهما فإن زعموا أن التسوية ضرورية فهو بهت أو نظرية لم يكن لهم دليل، وأيضًا فالشم والذوق يثبتان عن اتصال على أنه قد مرَّ جواز تعلق الإدراكات كل موجود معاد النزاع في الإطلاق، قالوا كل مرئي فهو مقابل للرائي

= كنت كافرًا؛ لأني أعلم أن قولكم كفر، وأنتم عندي لا تكفَّرون؛ لأنكم جهال، وكان هذا خطابًا لعلمائهم وقضاتهم وشيوخهم وأمرائهم »، الرد على البكري (ص ٢٥٩).

أو حال فيما يقابله، والرب مقدس عن ذلك.

قلنا: دعوى بلا دليل، وقد أبطلناها فيما مرَّ في قول المجسم لا يعقل فإنما ينفيه إلا جسمًا ولا صانعًا لشيء إلا داخلًا فيه، وقد [١٣٨/ب] ذكر المصنف في ردِّ قولهم في هذا الفصل يستغني عنها بما مر فيه وقبله، واستدل أهل الحق على جواز رؤيته بطريقين: أحدهما أن المصحح للرؤية في الجملة هو الوجود وهو تعالى موجود فتصح رؤيته، وإنما قلنا إن مصحح الرؤية الوجود؛ لأنها تتعلق بأجناس الجواهر المختلفة وألوانها وتعلقها بالمرئي إما بحدوثه أو لوجوده أو لكونه معلومًا أو مدركًا أو نحو ذلك أو لنفسه، فإن كان بحدوثه وجب ألا يراه الباقي بعد حدوثه؛ لأنه حينئذ غير حادث.

قلت: هكذا قال وفيه نظر فإن بقاء الحادث بعد حدوثه لا يزيل عنه وصف الحدوث مطلقًا، ولا يبطل كونه مفتتح الوجود مسبوقًا بالعدم، واللَّه أعلم.

قال: ولو صح ذلك كان فيه إبطال مذهب الخصم فإن الطعوم والروائح عنده حادثة وهي غير مرئية، وأيضًا فالحدوث يدل على وجود مسبوق بعدم والعدم لا يكون مؤثرًا في وجود ولا منع ولا جزأ منه، ولا موجبًا لحكم ولا شرطًا فيه كما مر في العلل، وإذا لم يكن مؤثرًا ولا موجبًا بمفرده لم يكن كذلك مع غيره، وإن كان تعلقها بالجواهر لتحيزه وجب ألا يرى الألوان، وإن كان تعلقها بكل مرئي لنفسه فالرؤية معنى واحد، وقد مر أن الحكم الواحد لا يجوز تعليله بمختلفين ولا بما هو في حكم المختلفين.

فإن قيل: لم لا تكون صحة الرؤية لقيام معنى بالمرئي.

قلنا: لو صح كان كذلك لم تصح رؤية الأعراض.

قلت: وفيه نظر فللخصم أن يلتزمه، واللَّه أعلم، قالوا للقائم بالمرئي كون يقوم به عند اتصال الشعاع.

قلنا: قد مرَّ إبطال القول بالشعاع وما ينزه وينعكس برؤية الباري خلقه فإنه مقدس عنه وحكم المصحح ألا يختلف شاهدًا وغائبًا فإنه كالعلة؛ ولأن الجسم المستقر في حيز إذا ضم إليه غيره لم يغير حكمه بل هو بعد ضمه كهو قبله، وقد مر في الأكوان، وإذا بطلت الأقسام المذكورة غير الوجود لم تبق للرؤية مصححًا إلا هو فوجب صحة رؤية كل موجود، والقصد بذكر هذه الطريقة تعليل صحة الرؤية بالوجود لا تعليل كون المرئي مرئيًا، فإن ذلك ليس حكمًا بائنًا له فهو لكون المعلوم معلومًا.

فإن قيل: هذه الطريقة مبنية على أن صحة الرؤية مما يعلل، وليس هو كذلك عندنا. قلنا: لما رمتم تعليل [١٣٩/أ] سؤال الرؤية ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ [الأعراف: ١٤٣] (١) ولفظة لن للنفي المؤكد الدائم ويؤيده قوله ﴿ تُبْتُ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فدل على امتناعها.

قلنا: موسى عليه السلام كان أعلم أهل زمانه بالله تعالى فلم يكن يسأل محالًا وليس أحدكم أعلم بالله منه، فيستدرك عليه، فلو لم تكن جائزة ما سألها.

ولما عظم ذلك عليهم افترقوا فقال أبو الهذيل والجبائي وكثير من معتزلة البصرة أراد بقوله ﴿ أَرِنِيٓ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] أعلمني علمًا ضروريًّا لا شبهة فيه، وردَّ بأن الرؤية وإن جاءت بمعنى العلم لكن إذا اقترنت بالنظر وتعدت بـ « إلى » لم تحتمل

---

(١) قال ابن كثير في تفسيرها: « يخبر تعالى عن موسى عليه السلام أنه لما جاء لميقات الله تعالى، وحصل له التكليم من الله تعالى سأل الله تعالى أن ينظر إليه فقال ﴿ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي ﴾، وقد أشكل حرف لن ههنا على كثير من العلماء؛ لأنها موضوعة لنفي التأبيد فاستدل به المعتزلة على نفي الرؤية في الدنيا والآخرة، وهذا أضعف الأقوال؛ لأنه قد تواترت الأحاديث عن رسول الله ﷺ بأن المؤمنين يرون الله في الدار الآخرة كما سنوردها عند قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾.
وقوله تعالى إخبارًا عن الكفار ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾، وقيل إنها لنفي التأبيد في الدنيا جمعًا بين هذه الآية وبين الدليل القاطع على صحة الرؤيا في الدار الآخرة، وقيل إن هذا الكلام في هذا المقام كالكلام في قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾، وقد تقدم ذلك في الأنعام وفي الكتب المتقدمة أن الله تعالى قال لموسى عليه السلام: « يا موسى إنه لا يراني حي إلا مات ولا يابس إلا تدهده » ولهذا قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًاۚ ﴾، قال أبو جعفر بن جرير الطبري في تفسير هذه الآية حدثنا أحمد بن سهيل الواسطي حدثنا قرة بن عيسى حدثنا الأعمش عن رجل عن أنس عن النبي ﷺ قال: لما تجلى ربه للجبل أشار بإصبعه فجعله دكًّا...
وجاء في بعض الأخبار أنه ساخ في الأرض فهو يهوي فيها إلى يوم القيامة، رواه ابن مردويه... والمعروف أن الصعق هو الغشي ها هنا كما فسره ابن عباس وغيره لا كما فسره قتادة بالموت وإن كان صحيحًا في اللغة كقوله تعالى: ﴿ وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴾ فإن هناك قرينة تدل على الموت كما أن هنا قرينة تدل على الغشي. وهي قوله ﴿ فَلَمَّآ أَفَاقَ ﴾ والإفاقة لا تكون إلا عن غشي ﴿ قَالَ سُبْحَٰنَكَ ﴾ تنزيهًا وتعظيمًا وإجلالًا أن يراه أحد في الدنيا إلا مات. وقوله ﴿ تُبْتُ إِلَيْكَ ﴾ قال مجاهد أن أسألك الرؤية ﴿ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ قال ابن عباس ومجاهد من بني إسرائيل واختاره ابن جرير وفي رواية أخرى عن ابن عباس ﴿ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ أنه لا يراك أحد، وكذا قال أبو العالية قد كان قبله مؤمنون، ولكن يقول: أنا أول من آمن بك أنه لا يراك أحد من خلقك إلى يوم القيامة...

العلم بوجه ولأن قوله تعالى: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ في جواب لقول موسى: ﴿ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] والجواب إنما يكون من قبيل السؤال نفيًا أو إثباتًا، وهم يقولون ليس المراد بقوله ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ لن تعلمني ولو جاز حمل الرؤية على العلم هنا جاز [(١)] في قوله ﴿ فَٱنظُرۡ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمۡ يَتَسَنَّهۡۖ وَٱنظُرۡ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجۡعَلَكَ ءَايَةٗ لِّلنَّاسِۖ وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ ﴾ [البقرة: ٢٥٩] [(٢)] ونحوه؛ ولأن موسى عليه السلام مع رفعة قدره وعلو منزلته لا يتصور أن يكون عنده شك في الله تعالى وتردد حتى سأل علمًا يزيله عنه.

وقال الكعبي ومعتزلة بغداد: إنما سأل أن يريه علمًا من أعلام، وأنه من الآيات ورد بأنه خلاف الظاهر لغير دليل، وهم متفقون على أن المراد نفي الرؤية؛ ولأنه يبعد أن يسأل آية مع ظهور الآيات لديه ولو كان سؤاله مزيد علم لما حصل له الصعق والذعر والخوف ولما حسن قوله: ﴿ تُبۡتُ إِلَيۡكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

وقال الجاحظ وكثير من معتزلة البصرة: ما سأل الرؤية لنفسه بل لقومه لما ألحّوا عليه في ظلها، وردَّ بأنه خلاف النص فإنه قال: ﴿ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ ﴾، ولم يقل ينظرون وبأن سؤاله ذلك كان في أول موقف وقفه بمصر وسؤالهم كان بعد غرق فرعون وخروجهم من مصر، وبأن فيه نسبته إلى ترك التعظيم والخضوع ولو كانت مستحيلة لنسبها إليهم ولم يضفها إلى نفسه، والأنبياء مبرءون عن ذلك ولو صح ذلك كان الواجب عليه ردعهم وزجرهم وتوبيخهم وإعلامهم بامتناع ذلك واستحالته، كما قال لهم عند قولهم: ﴿ ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞۚ ﴾ [الأعراف: ١٣٨] ... ﴿ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٞ مَّا هُمۡ فِيهِ وَبَٰطِلٞ مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ [الأعراف: ١٣٩]، ولو سألت أمة نبيها أن يسأل ربه أن يتحرك وينتقل ويتصف بصفات المخلوقين وما لا يليق بعظمته قطعًا لعذرهم لم يكن [١٣٩/ب] له أن يسأله ذلك فإن فعله كان مخطئًا غالطًا، ولم يعذر ولم يظن بنبي أنه يسأل محالًا أو يطلب ضلالًا، والأنبياء مبرءون من خائنة الأعين، مؤيدون بالعصمة العامة.

---

(١) كلمة « جاز » مكررة في الأصل فحذفت التكرار.

(٢) والآية بها أخطاء في الأصل قمت بتصويبها، حيث جاءت بهذا الشكل: (انظر إلى حمارك وانظر إلى طعامك وشرابك...).

وقالت شرذمة منهم [1] سألها لنفسه، ولم يعلم استحالتها، ومن علم الله تعالى بعدله وتوحيده لا يضره الجهل باستحالة رؤيته، وهم عدد لا يؤبه لهم، افتروا على الأنبياء، وأجازوا أن يكون بعض أهل زمانهم أعلم بالله تعالى من موسى ﷺ وهو خروج من الإسلام ومروق من الدين.

وقد أجمعت الأمة على استحالة أن يعلم أحد من أوساط الناس وأراذلهم من حكم الله تعالى ما لم يعلمه نبي من الأنبياء، فإن العالم أفضل من الجاهل ومحال أن يكون الشيء مفضولاً بالنسبة على غير نبي.

والمعتزلة يحيلون صدور الصغائر من الأنبياء؛ لأنها تنفر القلوب عنهم وتضع أقدارهم وتدعو إلى تكذيبهم والإزدراء بهم، وقد نسبونا إلى الضلال في اعتقادنا جواز الرؤية، فإن قالوا إن موسى ﷺ كان يعلم جوازها نسبوا إليه ما نسبوه إلينا، وإلا فقد تركوا أصلهم، وهم يقولون لا تصح الرؤية إلا مع المقابلة واتصال الأشعة، فإن زعموا أن موسى ﷺ لا يعتقد صحة الرؤية بهذه الصفة فقد يسبق على القول بالجهة، ووصف القديم بصفات المحدث.

فإن قيل قوله: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ [الأعراف: ١٤٣] قاصد النفي.

قلنا: لا يلزم من نفي الوقوع نفي الجواز، فكم من جائز لا يقع، ولو سلم لزمهم إثبات صيغة عموم في الأوقات والأحوال، ولو سلم وثبت دخله التأويل والتخصيص ويؤيده أنه مثال الرؤية عاجلاً.

ومذهب كثير من الأصوليين أن الجواب يقتصر على خصوص السؤال، وإن كان عامًّا، فلو كانت الرؤية سِجالاً ما علقها على أمر جائز، وقد قال: ﴿ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ﴾ [الأعراف: ١٤٣] واستقراره ممكن، وقد علق الرؤية عليه فكانت ممكنة.

وحمل المفسرون التجلي هنا على رؤية الجبل ربه تعالى فإن رؤية الله تعالى له كانت قبل ذاك وبعده، وإنما اندك؛ لأن الله تعالى خلق فيه حياة ورؤية، فلما تجلى له اندكَّ فأعلم الله تعالى موسى ﷺ أنه لا يقدر على لقائه في الدنيا شيء.

---

(١) أي من المعتزلة.

وأما قوله الطَّيْلاً: ﴿ تُبْتُ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فلا تعلّق لذلك بالرؤية وسؤالها، بل لما رأى تلك الآية العظيمة، واندكاك الجبل لعظمة الباري تعالى، جدد توبته والإنابة كعادة المؤمنين عند رؤية الآيات.

ولا يجب أن تكون التوبة عن ذنب، وإن سلم جاز [١٤٠/أ] أن يكون عن سؤالها في الدنيا وقوله: ﴿ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ، يجوز أن يريد المؤمنين بأنك لا ترى في الدنيا أو أول مؤمني زمانه، ولا دليل فيه على عدم إيمانه قبل ذلك، قالوا: قال تعالى: ﴿ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ ﴾ [النساء: ١٥٣] فدل على أن سؤال الرؤية غير جائز.

قلنا: هذا جواب عما سأله اليهود من إنزال كتاب من السماء، وذلك من الجائزات فأعلم الله تعالى نبيه الطَّيْلاً أن قوم موسى سألوا أكبر من ذلك، وهو الرؤية جهرة؛ تسلية له لما شق عليه سؤالهم.

وكان سؤال بني إسرائيل أعظم لقولهم: ﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ [البقرة: ٥٥] فعلقوا إيمانهم على الرؤية.

وقوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] يدل على عدم الوقوع دون الجواز، وهو نفي عموم فيجوز تخصيصه فإن قيل خرج ذلك فيخرج المدح فكان واجب الانتفاء.

قلنا: إرادة المدح ممنوع ولو سلم فلا مدح في عدم الرؤية فإن الطعوم والروائح كذلك قالوا قال: ﴿ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] والجماد كذلك.

قلنا: لم يرد تخصيصهما بالنفي بل نبه به على نفي غيرهما من صفات المحدثات من الغفلة والفترة والذهول، وأيضًا فلا مدح في كون الشيء لا يزايل المدح في منعها عمن يشاء مع جوازها في نفس الأمر، كما أن المعجز في القرآن صرفهم عن الإتيان بمثله مع أنهم أهل الفصاحة والصرف عن الإدراك مع جوازه أبلغ في القدرة وأحق بالتمدح، وقد يمح سبحانه بإنعامه وفضله وجوده، ولا يلزم وجوب شيء من ذلك.

وأما قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ فذهب البغداديون [1] منهم إنه

---

(١) في الأصل « البغداديين »، والصواب ما أثبته لتوافقه مع قواعد اللغة، والبغداديون من المعتزلة منهم =

تعالى غير مدرك بالكسر حقيقة، وقولهم سميع بصير مجاز فهم يحلون الإبصار على غير الرؤية فيسقط استدلالهم عندنا، إن ما أثبته اللّٰه تعالى لنفسه هو ما نفاه عن غيره.

وقال البصريون: هو مدرك حقيقة، لكن الإبصار ليس من قبل المرئيات بل هو كالطعوم والروائح لا ترى من اللّٰه تعالى ولا من خلقه.

قلنا: فما معنى الإبصار فإن قالوا العلم. قلنا: فاحملوه في الخلق عليه، وذلك يجرهم إلى اضطراب دلالاتهم ولا يتم نفي الإدراك ألا يدعوا العموم، وفيه ما مر والآية مطلقًا، وفي قوله تعالى: ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٣] مقدرة، والمطلق يحمل على المقيد إذا اتحد الحكم وهو متحد هنا.

ودليل أهل الحق في الباب قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢] والنظر [١٤٠/ب] يطلق على معانٍ افتتحنا بذكرها أول الكتاب فإذا تعدى ب« إلى » اختص بالرؤية حقيقة، فقوله تعالى: ﴿ نَاظِرَةٌ ﴾ أي منتظرة وقوله: ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا ﴾ أي رائية. فإن قيل المراد بالوجوه الأشخاص لا الجوارح، كما يقال جاء وجوه الناس ووجوه القوم.

قلنا: ففي الجوارح حقيقة وفي غيرها مجاز؛ ولأن المراد بالناظرة المشرقة المضيئة المستبشرة وهي صفة الأعضاء بدليل عكسه في قوله تعالى في الكفار: ﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴾ أي كالحة فإن قيل الأحكام الخاصة بالأحياء ترجع إلى الجملة دون الأبعاض فقوله ﴿ نَاظِرَةٌ ﴾ راجع إلى الجملة على أي وجه حمل.

وكذا قوله: ﴿ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٥] وإنما يضاف الظن إلى الجملة أو إلى القلب إذ هو محل الاعتقاد.

قلنا: الأول ممنوع وحكم كل شيء عندنا خاص بمحله فقط، وأما الظن فلا يبعد قيامه بالوجه من باب خرق العادة كما قال: ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم ﴾ [النور: ٢٤]؛ ولأنا إذا حملنا الوجوه على الأعضاء لكونها مرة ناظرة ومرة باسرة، ثم أضفنا إليها فغايته أنه مجاز، ولا يلزم من التجوز في لفظ لدليل يوجبه

= الكعبي وأتباعه: جماعة خالفوا في أشياء منها مسألة: هل يقدر الرب على مثل مقدور العبد، كما خالفوهم في الكلام على النبوة والإمامة، وغيرها من المسائل.

التجوز في كل لفظ فإن الأصل الحقيقة، ولو سلم أن المراد بالوجوه الأشخاص لم نعدهم؛ لأنه إذا كان النظر المعدَّى بـ « إلى » بمعنى الرؤية تمت الدلالة سواء أضيف إلى الأعضاء فإنه لو قال ناس أو قوم إلى ربهم ناظرون، لم يبطل الاستدلال.

فإن قيل النظر ليس الرؤية، فإن تعدى بـ « إلى » بل هو تحديق البصر في المرئي وتوجه الحاسة ونحوه لصحة قولنا نظرت إلى الهلال فلم أره، فلو كان بمعنى الرؤية كان تناقضًا، والعرب يطلقون بهذا المعنى كقولهم:

نَظَرُوا إِلَيْكَ بِأَعْيُنٍ مُزْوَرَّةٍ نَظَرَ الْمَرِيضِ إِلَى وُجُوهِ الْعُوَّدِ (١)

وقولهم:

نَظَرُوا إِلَيْكَ بِأَعْيُنٍ مُحْمَرَّةٍ نَظَرَ الْبَسُوسِ إِلَى مَقَارِّ الْجَازِرِ (٢)

وقولهم:

إِنِّي إِلَيْكَ لِمَا وَعَدْتَ لِنَاظِرٌ نَظَرَ الذَّلِيلِ إِلَى الْعَزِيزِ الْقَاهِرِ (٣)

---

(١) البيت من بحر الكامل، الشطر الأول جزء من بيت لصفي الدين الحلي، عبد العزيز بن سرايا بن علي السنبسي الطائي المتوفى (٧٥٠هـ) وهو:

نَظَروا إِلَيكَ بِأَعيُنٍ مُزوَرَّةٍ نَظَرَ البُغاثِ إِلى اِلتِفاتِ البازي

وهو جزء من قصيدة من الكامل مطلعها:

إِنّي لِفَضلِكَ بِالمَديحِ أُجازي شَتّانَ بَينَ حَقيقَةٍ وَمَجازِ

أما الشطر الثاني فهو جزء من بيت لموسى بن حسين بن شوال، وهو شاعر عماني، من شعراء القرن الثامن عشر الميلادي، وهو: نظرت إليكَ بحاجة لم تَقضها نظرَ المريض إلى وجوه العوَّدِ

المصدر: الموسوعة الشعرية - إعداد مركز التراث - الإمارات العربية.

(٢) البيت من بحر الكامل، وهو لموسى بن حسين بن شوال، ولكنه ورد بهذا الشكل:

نَظَروا إِلَيكَ بِأَعيُنٍ مُزوَرَّةٍ نَظَرَ البُغاثِ إِلى اِلتِفاتِ البازي

نظرت إليكَ بحاجة لم تَقضها نظرَ المريض إلى وجوه العوَّدِ

الموسوعة الشعرية - إعداد مركز التراث - الإمارات العربية.

(٣) الشطر الثاني جزء من بيت لعبد الرحمن ابن شاعر الرسول حسان بن ثابت الأنصاري ﷺ، كان مقيمًا في المدينة، وتوفي بها، والبيت هو:

خُزرَ العيونِ منكسي أرقابَهم نظرَ الذليل إلى العزيز القاهر

في قصيدة من الكامل مطلعها:

دع ذا وعدّ قريضَ شعرك في امرئٍ يَهذي ويُنشد شعرَه كالفاجر.

فيصفون النظر بالتحديق والخضوع والازدراء وإنما يصفون ما يرى ويبصر.

قلنا: لا حاصل لهذا القول، فإن النظر إذا تعدى بـ « إلى » كان بمعنى الرؤية وقولهم يصح أن يقال نظرت إلى الهلال فلم يره باطل، واحتوى أصل اللسان وإنما يقولون نظرت إلى السماء أو إلى الغرب فلم أر الهلال، نعم يجوز أن يقال نظرته فرأيته ويكون من باب التأكيد، وهو كثير في كلامهم، ويصح قوله أدركته فرأيته، وإن كانا بمعنى [١٤١/أ] واحد. ويصح قوله رأيته فرأيته لعود اللفظ بعينه والعرب إذا قصدت التأكيد غايرت بين الألفاظ وقولهم « العرب لا تصف ما ترى » ممنوعٌ فإنهم يصفون المحبة والشوق والشجاعة والجبن ونحوها، ومعارض بأنهم يطلقون النظر على الرؤية أيضًا كقولهم:

نَظَرْتُ إِلَى مَنْ حَسَّنَ اللَّهُ وَجْهَهَا ... فَيَا نَظْرَةً كَادَتْ عَلَى عَاشِقٍ تَقْضِي [1]

وقولهم:

إِذَا نَظَرَ الْوَاشُونَ صَدَّتْ وأَعْرَضَتْ ... وإِنْ أَعْرَضُوا قَالَتْ أَلَسْتَ عَلَى الْعَهْدِ [2]

وقد أجمع المسلمون على أنه تعالى ينظر إلى خلقه، كما يقال إنه يراهم، ولم يقل أحد إنه مؤول ولا مشكوك فيه، ولا مصروف عن ظاهره كالنزول والمجيء والسعي والهرولة، وحمل النظر على التحديق وميل الحاسة صوب المنظور بقوله: ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٣] إنهم منتظرون دوام النعيم واستمراره.

قلنا: قد مرَّ أن النظر بمعنى الانتظار ولا يتعدى بـ « إلى »، مع أن أهل الجنة في نعيم دائم قاطعون باستمراره، فلا وجه لانتظاره، وفي الانتظار نوع ألم لا يليق بخالقهم، ومن يتقن حصول ما يريده في وقته كما يريده ولم يتخلف عنه لا يكون

---

(١) هذا البيت مطلع قصيدة من ٧ أبيات من الطويل، لعبد الصمد بن المعذل بن غيلان العبدي القيسي، من شعراء الدولة العباسية، كان هجَّاء سكيرًا شديدَ العرضة توفي سنة (٢٤٠هـ)، الموسوعة الشعرية – إعداد مركز التراث – الإمارات العربية.

(٢) البيت من بحر الطويل، وهو لبشار بن برد العقيلي، أبو معاذ، أدرك الدولتين الأموية والعباسية، اتُّهم بالزندقة، ومات ضربًا بالسياط، توفي (١٦٧هـ)، وورد هذا البيت في مقطوعة منها:

يُكَلِّمُها طَرفي فَتومي بِطَرفِها ... فَيُخبِرُ عَمّا في الضَميرِ مِنَ الوَجدِ

فَإِن نَظَرَ الواشونَ صَدَّت وَأَعرَضَت ... وَإِن غَفَلوا قالَت أَلَستَ عَلى العَهدِ.

الموسوعة الشعرية – إعداد مركز التراث – الإمارات العربية.

منتظرًا؛ ولأن النظر مضاف إلى اللَّه، فلو صح ما قالوه لزم أن يكون اللَّه تعالى منتظرًا وهو محال فإن قيل قال الشاعر:

وُجُوهٌ يَوْمَ بَدْرٍ نَاظِرَاتٌ إِلَى الرَّحْمَنِ يَأْتِي بِالْفَلَاحِ (١)

قلنا: لا يُترك الأصل الثابت المعروف المتداول بقول من لا يعرف ولا يدرى من هو، ولو صح ذلك عن من يعمل قوله لم يعلم مراده به، ويجوز أن يريد أن الداعي كان يرفع وجهه إلى السماء حالة الدعاء، وينظر إليها كما جرت به العادة فيكون النظر بمعنى الرؤية كما قلناه لا الانتظار الذي هو التوقع وبالجملة، فالنظر في البيت بمعنى الرؤية، لكنه يحوَّر في المنظور إليه، واستدلوا على أن النظر المتعدي بـ « إلى » يحمل على غير الرؤية بقوله: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [الغاشية: ١٧]، ولم يرد الرؤية فإنهم كانوا يرونها فتحمل على الاعتبار بقوله: ﴿ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ [آل عمران: ٧٧]، وإذا نفي الرحمة والتعطف لا نفي الرؤية، وكذا قوله ﷺ: « **من جرَّ ثوبه خيلاء لا ينظر اللَّه إليه يوم القيامة** » (٢).

ويقول الشاعر: [١٤١/ب]

وَيَوْمٍ بِذِي قَارٍ رَأَيْتُ وُجُوهَهُمْ إِلَى الْمَوْتِ مِنْ وَقْعِ السُّيوفِ تَوَاطَؤُوا (٣)

وقوله:

كُلُّ الْخَلَائِقِ يَنْظُرُونَ سِجَالَةً نَظَرَ الْحَجِيجِ إِلَى طُلُوعِ هِلَالِ (٤)

---

(١) البيت من بحر الوافر، وتفعيلته: مفاعلتن مفاعلتن فعولن *** مفاعلتن مفاعلتن فعولن، وهو لحسان بن ثابت وقد سبقت ترجمته.

(٢) صحيح البخاري كتاب فضائل الصحابة باب قول النبي ﷺ: « لو كنت متخذًا خليلًا ».

(٣) البيت من بحر الطويل وتفعيلته: فعولن مفاعيلن فعولُ مفاعيلن *** فعولن مفاعلن فعولُ مفاعيلن، ولم أعثر على قائله.

(٤) هذا البيت لجرير بن عطية اليربوعي التميمي، الشاعر المعروف، من أشعر أهل زمانه عاش حياته كلها ينازل شعراء زمانه، فلم يقف أمامه سوى الفرزدق والأخطل، توفي سنة (١١٠هـ) وهذا البيت جاء في قصيدة من الكامل مطلعها:

لِمَنِ الدِيارُ رُسومُهُنَّ خَوالي أَقفَرنَ بَعدَ تَأَنُّسٍ وَحِلالِ.

الموسوعة الشعرية - إعداد مركز التراث - الإمارات العربية.

والموت لا يرى بل ينتظر وكذا السجال.

قلنا: إذا أريد بالنظر الانتظار يتعدى بـ « إلى » كقوله تعالى: ﴿ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ ﴾ [الحديد: ١٣]، وقوله عن بلقيس: ﴿ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴾ [النمل: ٣٥] وقوله: ﴿ مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ ﴾ [يس: ٤٩] أي ينتظرون ونحو ذلك وقد أجمع أهل اللغة على ما قلناه، وقوله: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [الغاشية: ١٧] المراد به الرؤية وقد يعقبها اعتبار، وقد تخلوا عنه فنبه تعالى على القسم الأول وقوله: ﴿ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ ﴾ [آل عمران: ٧٧] قريب منه فإن النظر يكون عن سخط وهو الشزر وعن تحنن ولطف قال الشاعر:

وعَيْنُ الرِّضَا عَنْ كُلِّ عَيْبٍ كَلِيلَةٌ ... وَلكِنَّ عَيْنَ السُّخْطِ تُبْدِي الْمَسَاوِيَا [١]

ورؤية اللّٰه تعالى لا تختلف ولكن خاطب بما يفهمونه من كلامهم، وكذلك في الحديث ولو ثم حمل النظر في قوله: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ على الاعتبار لم يتم ذلك في قوله: ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٣]، وكذا لو حمل على الرحمة والرقة والنظر إلى الموت مجاز عن أسبابه والعرب يشيع في كلامهم بالاستعارة والكناية سيما في وصف الحروب والشدائد، وذلك معلوم منهم ومعهود ومألوف ولا يبعد حمل قوله: ﴿ يَنظُرُونَ ﴾ سجالة على الرؤية حصر فيه؛ لأنه ينزل منزلة العيان، وكأنه مأخوذ باليد لو توقه بكرمه وهو طريق في المدح بتحقيق الوعيد وتصديق الإيجاز، وبالجملة ليس قول كل شاعر حجة يجب الأخذ بها، ولم ينزل القرآن بلغة سائر العرب، وجميع القبائل، فلا يجب حمله على لغة كل واحد؛ ولهذا قال ﷺ: « **إذا اختلفتم في شيء فاكتبوه بلغة قريش** » [٢]، فلا يجب الأخذ إلا بقول من يكون قوله حجة في اللغة، وقد قيل: إن الخصوم لما قويت عليهم الأدلة وعجزوا

---

(١) البيت للإمام الشافعي، وهو من بحر الطويل، وقيل لعبد اللّٰه بن معاوية بن عبد اللّٰه بن جعفر بن أبي طالب، من شجعان الطالبيين وأجوادهم، اتهم بالزندقة، وطلب الخلافة، توفي سنة (١٢٩هـ). والبيت ورد في قصيدة قصيرة مطلعها:

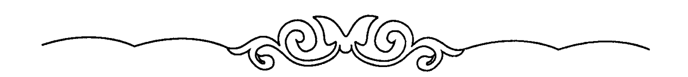
رَأَيتُ فُضَيلًا كانَ شَيئًا مُلَفَّفًا ... فَكَشَّفَهُ التَمحيصُ حَتّى بَدا لِيا.

الموسوعة الشعرية – إعداد مركز التراث – الإمارات العربية.

(٢) رواه البخاري في صحيحه.

عن ردها، وعن تقرير مذاهبهم وضعوا أبياتًا يستعينون بها على تقرير مذاهبهم، ورد دلائل أهل الحق، وادعوا أنها من شعر العرب، ولم يثبتوا قائليها ولا عزوها لمن يحتج بقوله، وحمل بيت مجهول قائله على وجه يصبح أولى من إزالة الظواهر وخرم القواعد ومخالفة الحقائق.

* * *

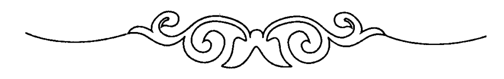


الكتاب السادس

[كتاب القُدَر]



كتاب القَدَر



الكلام في القدرة أولًا ثم في [١٤٢/أ] القديمة، يقول: كل عاقل يفرق بين حركته مرتعشًا وحركته مختارًا فموجب الفرق ليس نفس المتحرك؛ لأنها ثانية في الحالين، ولا بنية خاصة؛ إذ ما من بنيتين إلا يتصور مثلها للجماد، وبنية المتحرك متحدة في الحالين ولا انتفاء الآفات؛ لأن النفي لا يوجب شيئًا، فإن أريد به الصحة فهي موجودة في الحالين، وإن أريد بها مطلق الحياة فالقادر والعاجز أحياء، ولا يجوز كونه لغير موجب كسائر الأعراض يفتقر إلى موجب ولا صفة الحركتين، فإن حركة المختار مثل حركة المضطر، وسيأتي لذلك مزيد بيان في باب الكسب وصرفه إلى الفاعل أو الفعل، فإذا بطلت الأقسام عاد الفرق إلى منتهى الحركتين.

فصل: قد أبطلنا ضرب الفرق إلى البنية الخاصة:

والمفهوم منها إما مطلق التركيب أو تركيب خاص، وجملة أجناس الأكوان يمكن تصورها في الجماد، وهذا لا يتم عند المعتزلة؛ لأن بنية الميت تخالف بنية الحي، فلا يمتنع عندهم اختصاص القادر ببنية ليست لغيره.

وقال بعضهم البنية نوع تأليف وحكمة تثبت للجملة كالأكوان والقدر لا إلى محله فقط ورد بمنع ذلك، وقد مر في العلل.

فنقول: لم لا قلتم ترجع بنية الأحياء إلى الجملة، وما المانع منه وليس صرف حكم البنية إلى الجملة بأبعد من تجويز قيام تأليف بجزأين فهذا ركن من أركان

الدلالة على ثبوت القدرة، وقد بطل على أصلهم، ومنها صرف الحكم إلى انتفاء الآفات، ولا يمكنهم ذلك لقولهم المدرك هو الحي الذي لا آفة به، فلا يمتنع أن يكون القادر هو الحي الذي لا آفة به.

فصل:

قال الهمداني [1] منهم: العمدة في إثبات القدرة العلم بإمكان الفعل من شخص وتعدده من غيره فالأول مختص بحالة فارق بها الثاني في كلام طويل يتعلق بعضه بالخلق والمخلوق.

قلنا: من أصله أن العقل ممكن من نحو الضد، فلا يتم الفرق بذلك فإن قال هو ممكن عند رفع المانع فقد سلم المسألة. فإن تعلل النقض لا يرفعه فإن قال الفعل ممكن عند زوال المانع.

قلنا: وكذا عند زوال العجز، وقد قدر المصنف له أسئلة، وأجاب عنها ولا حاجة إلى ذكرها لعدم الفائدة، وذكر مذاهب مضادة فيما يوجب كون القادر قادرًا مثل قول بعضهم إن القادر ببعض أعضائه وقول الطبائعيين باعتدال [١٤٢/ب] المزاج أو أنه قادر لنفسه أو أن القدرة جواهر وكل ذلك قد مر إبطاله ويأتي بعضه.

فصل:

قال بعضهم: الدال على القدرة ثبوت الحال والدال على الحال تيسير الفعل:

وقد مرَّ ما فيه الرد عليه، وقال الجبائي من علمت صحته وانتفاء الآفات عنه علم اقتداره، وإن كانت القدرة زائدة على الحياة والبنية. قلنا: ليس كل حي قادر بالضرورة فلا يصح ما قاله، ولو صح لزم ألا يضاد العجز القدرة ولاطرد في كل صفة للحي.

فصل: القدرة الحادثة لا بقاء لها خلافًا لأكثر المعتزلة:

فقال الهمداني: إذا استقر شخص ببغداد فالرب قادر أن يخلق له قدرة على

---

(١) هو أبو روق عطية بن الحارث الهمداني الكوفي صاحب التفسير: قال النسائي: ليس به بأس، وقال ابن معين: صالح، وقال أبو حاتم: صدوق، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال الحافظ في التقريب: صدوق من الخامسة أخرج له أبو داود والنسائي وابن ماجه. تهذيب التهذيب: (١٤٣/٤) تقريب التهذيب: (٢٤/٢)..

الكون بالبصرة؛ لأنه إنما يعمل ذلك لصفة نفسية، والصفات النفسية لا تتغير بالأماكن فهو هنا كهو هناك. قال: ولو جاز اختصاص مكان الاتصاف بقبول شيء لجاز مثله في العلم ونحوه حتى لا يجوز قبوله في غير ما خص به. قال: ولو استحال على مَنْ ببغداد القدرة على كون بالبصرة لزم انتفاء المعنى بدون ثبوت ضده الخاص، وبدون ثبوت ضد شرطه، ومصححه غير سديد، وليس للقدرة المسؤول عنها ضد ببغداد وليس لشرط صحتها ضد، فإذا بطل ذلك ولزم جواز هذه القدر وجب الحكم بتعلقها بمقدورها لاستحالة قدرة لا مقدور لها، وإذا وجب تعلقها بمقدورها استحال لزوم عدمها ببغداد، إذ القدرة المقدرة لا توقع مقدورها إلا في ثاني حال وجودها، وذلك مستحيل في الكون بالبصرة فلم يبق إلا الحكم ببقاء القدرة التي فرضناها.

قلنا: هذا مستحيل عندنا، ولا دليل عليه، وقولك إنما نقبله لنفسه باطل وينعكس عليك بنفس الكون ولا فضل. فإن قال: الكون ببغداد ضد الكون بالبصرة. قلنا: والقدرة عليهما كذلك عند كثيرين ونفس الكون ببغداد ضد القدرة على الكون بالبصرة عند قوم، كما سيأتي في أضداد القدرة، ولو سلم نفي ضد القدرة على الكون بالبصرة لم ينحصر وجوب ذلك في المضادة كيف، وقد أحالوا ثبوت العلم بالشيء مع النظر، وليسا ضدين عندهم، وأحالوا اجتماع نظرين في دليلين وليسا ضدين. فإن قيل: ما ذكرتموه مستحيل بالدليل بخلاف ثبوت القدرة المسؤول عنها.

قلنا: ممنوع لأنه جرم في محل النزاع والقدرة الحادثة تجب [١٤٣/أ] مقاربتها للمقدور، فإذا استحال ثبوت المقدور استحال ثبوتها.

وقوله: تستحيل قدرة لا مقدور لها صحيح، ولكن لا يتم على أصله فإنه يقول القدرة المقدورة لا تتعلق بمقدور مع ثبوت نفسها، ووصفها الأخص. فإن قال: شرط التعلق الوجود. قلنا: وشرطه الإمكان، وليس أحدهما أولى من الآخر، ولئن جاز علم لا معلوم له، كما يقول هو فلتجز قدرة لا مقدور لها، ثم نقول: المنع لا يضاد القدرة عنده، فإن قصد به الإمكان حال المنع فمحال، وإن قصد الإمكان بعد زواله كان شرطًا فليكن ما قدمناه شرطًا أيضًا، وحاصل القول بقدرة الممنوع عدم تعلقها حال قيام المنع فلا يتحقق تعلقها من هذا الوجه لفقد شرطها، وهو زوال المانع وفيه إثبات ما نفاه؛ ولأن الأعراض التي لا تبقى تخصص بأوقات عنده وإنما تتعلق القدرة

بمقدورها في وقتها لا قبله فإذا مضى الوقت بطل التعلق، وإن كانت القدرة باقية، وهذا يبطل ما قاله من وجوب تعلق القدرة بالمقدور ومنع كونه مشروطًا، والغرض بما قلناه منع القول ببقاء القدرة من إثباتها لمن هو ببغداد على الكون بالبصرة.

قالوا: من أمر جنده بالمصير إلى مكان معين ومضى زمن يمكن ذلك فيه ولم يفعله حسن ذمه على ذلك، فلو لم يكن العبد قادرًا عند الأمر على الكون بذلك الوضع مع دوامه في الموضع الأول لم يحسن ذمه على تركه، إذ لا يذم على ترك غير مقدور له، ورد بالمنع.

فإن مذهب أهل الحق جواز ذم القاعد على ترك القيام، وإن لم يكن مقدورًا له وسيأتي بسطه في باب خلق الأعمال، وله تعلق بالتحسين والتقبيح وسيأتي.

باب: في تعلق الاستطاعة بالفعل في وقت حدوثه:

قال أهل الحق: القدرة بالفعل حال حدوثه لا قبله، وإن ظن المحصل خلافه، وبه قال الحسين النجار (١) ومحمد بن عيسى (٢) ثم قال بعضهم إنها توجبه، وأنكره الشيخ كما سيأتي، وقال بعضهم تتعلق بمقدور واحد فقط وهو ما يقارنه، وقيل تتعلق بالضدين على البدل.

وقال كافة المعتزلة والبكرية (٣) وكثير من الزيدية (٤)، والمرجئة (٥) منهم أبو شبل

---

(١) هو الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي، المعروف بالنجار أبو عبد الله الرازي، رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، من متكلمة المجبرة، له مع النظام عدة مناظرات، وله تصانيف منها: الاستطاعة، الصفات والأسماء، إثبات الرسل، التعديل والتجويز، الإرادة، الإمتاع والمؤانسة: (٥٨/١)، هدية العارفين: (٣٠٣/١)، معجم المؤلفين: (٦٣٩/١)، الأعلام (٢٥٣/٢).

(٢) في المخطوط « محمد بن الحسين عيسى »، وكلمة الحسين عليها شطب.

(٣) البكرية: أتباع بكر بن أخت عبد الواحد بن زياد كان في أيام النظام، وانفرد بضلالات كفرته الأمة بسببها؛ المقالات: (٣٤٢/١)، التبصير: (٦٤)، اعتقادات فرق المسلمين: (٦٩). وانظر مقالة البكرية في الآلام ونقدها في: المقالات: (٣١٧/١، ٣١٨)، أصول الدين: (٢١٢، ٢١٣)، الإرشاد: (٢٧٤)، الأبكار: (١٧٠/٢)، غاية المرام: (٢٣٢)، وعند المعتزلة: شرح الأصول الخمسة: (٤٨٣)، المغني في أبواب العدل والتوحيد: (٣٨٢/١٣ - ٣٨٦).

(٤) الزيديون من المحدثين: جماعة منسوبة إلى زيد بن علي مذهبًا أو نسبًا. وزيد بن عبد الله الزيدي: من ولد زيد بن ثابت، القاموس المحيط: مادة زيد.

(٥) المرجئة هم فئة من المسلمين، خالفوا رأي الخوارج في مرتكب الكبيرة، وقالوا بأن كل من آمن أمره =

وضرار وحفص القرد، ويستحيل تعلقها بالحادث كما يستحيل تعلقها بالباقي بل [١٤٣/ب] تتعلق به قبل وجوده، وصار البلخي إلى أن الاستطاعة تنعدم على الفعل وبعدم ثم يوجد الفعل في ثاني الحال.

واعلم أن أهل الحق لم يمنعوا تقدم القدرة على الفعل لأمر يرجع إلى أحكام القدرة بل لما يوجب تعلقها بالفعل، وامتنع بقاؤها فلو تقدمت لعدمت حال الفعل، ويستحيل وقوعه بقدرة معدومة، واعتقاد تقدمها وبقائها إلى الفعل لا يغير حكمها فإن القدرة القديمة سابقة على مقدوراتها، فمن عمد المعتزلة وإليه يرجع معظم كلامهم قولهم إنما يرتبط الفعل بالقدرة إذا تحقق وجوده (...) [1] وامتناع تعلقها بالباقي لتحقيق وجوده وذلك متحقق في الحالة الأولى وقدروا ذلك بمعنى آخر، وهو أن وجود الباقي إذا لم تتعلق به القدرة وهو نفسه الوجود في الحالة الأولى فيستحيل التعلق بعين واستحالة التعلق بها فإن تبدل الأوقات وتغير الأزمنة لا يغير حكم الذوات ولا يبدل الصفات النفسية.

وقرر الهمداني ذلك بقوله: وجود الفعل لا يحتاج إلى القدرة، وإلا كانت شرطًا فيه ولزم طرده في جنسه فيَجُرَّ إلى منع وجود مثل مقدور العبد من فعله تعالى، وقصد بذلك التجوز عند افتقار العلم إلى الحياة والبنية الخاصة، فإن الحياة لما كانت شرطًا في العلم لم يتقرر دونها، ومما أسندوا إليه حجتهم قولهم: إن القدرة الحادثة تؤثر في الاتحاد، وسيأتي منع ذلك فنقول قولكم إن الحادث يستقل وجوده عن القدرة، وقولكم إن المانع من تعلق القدرة بالباقي وجوده ممنوعان، ودعوى بغير دليل.

وأيضًا فكون العالم عالمًا يتعلل عندكم بالعلم فلو صح ما قلتم من الاستغناء بالوجود عن التعلق لصح مثله في العالم حتى يستغني العالم في كونه عالمًا عن ثبوت العلم، فإن قالوا العلم علة وتجب مقارنتها للمعلول والقدرة ليست علة [2].

= مرجأ إلى الله، موسوعة ويكيبيديا: مادة مرجئة. ومن أشهر من قالوا بذلك أبو شبل وضرار وحفص القرد.

(١) يوجد بياض بالأصل بمقدار كلمة واحدة.

(٢) ذهب بعض الأشاعرة إلى أن من نفى الحال وكونها صفة ثابتة في الأعيان لم يصح إثبات العلة والمعلول على أصله تحقيقًا فإنه لم يبق إلا عبارة أعيانًا محضة أو وجه اعتبار عقلي فلا معنى لكون العالم عالمًا على أصله إلا أنه شيء ما له علم وليس العلم يوجب حكمًا زائدًا على نفسه فيقال أي شيء يعني بكونه فاعله أهي مقتضية شيئًا أم غير مقتضية، وإن اقتضت أهي تقتضي نفسها أم غيرها، فإن اقتضت =

قلنا: عمدتكم في الدلالة على أن الوجود إذا تحقق استغني عن المؤثر في إثباته، ويلزم من طرد ذلك استغناء المعلول عن العلة واشتراط مقارنة العلة للمعلول لا يؤثر في الإلزام المذكور، فإن قالوا يستحيل ثبوت معلول بعلة معدومة.

قلنا: وكذا القدرة، وكل شرط مع شروطه، فإن العلم عندهم مشروط بالحياة فلو قال قائل: إذا وجد العلم استغني عن الحياة، وجاز تقديره عدمها مع وجوده، [١٤٤/أ] فقياس قولهم في القدرة يقتضي صحة هذا القول ثم نقول لا بد من التعلق بين القدرة والمقدور ولو بوجه، فإذا استغني بالوجود عنه لزم مثله في العلم، وإن كان تعلقه بالمعلوم عامًّا.

فإن قيل: الحياة شرط العلم كالمحل للعرض، فكما لا يوجد العرض بدون محل لا يوجد العلم بدون الحياة.

قلنا: إذا صح تنزيل الحياة بمنزلة المحل لم يمتنع تنزيل القدرة كذلك لوجه الحاجة، وكذا للأسباب مع تقارن التأليف، وسيأتي تفصيله مسبباتها على أصلهم كحركة الخاتم تقارن حركة اليد والوهي [(١)] يقارن الألم والمجاورة تقارن التأليف، وسيأتي تفصيله.

والمسبب يرتبط بالسبب في حكم الاتحاد، ولم يمتنع افتراقهما، فإن قيل: المسبب يقع بالقدرة لا بالسبب. قلنا: الفعل الواقع منا بناء للقدرة لا يقع بها فقط بل لا بد له من سبب وليس نفي تأثير السبب في اتحاد المسبب كنفي تأثير القدرة، وإذا وجبا معا ولم تمتنع مقارنة السبب للمسبب فكذا القدرة، وأيضًا فالمؤثر في اتحاد الفعل عند الهمداني كون القادر قادرًا وذلك يشبه التثبت من هو واسطة، فإذا المانع من تعلق القدرة بالباقي وجوده فدعوا في محل النزاع بلا دليل ولا جامع بينهما.

فإن قيل: سيرنا أحوال الباقي فلم نجد فيها مانعًا غيره. قلنا: ليس ذلك حجة على المخالف وعندكم وجودكم مانعًا لا يدل على عدمه، وفي نفس الأمر وقد قالوا إن

= نفسها فذلك سفسطة، نهاية الأقدام (ص ١٠٤ – ١٠٥).

(١) « وَهَى السِقاء يَهِي بالكسر وَهْيًا تَخرَّق وانشَقَّ وفي المثل خَلِّ سبيل مَنْ وَهَى سِقَاؤُه ومَن هُريق بالفلاة ماؤُه يُضرب لمن لا يستقيم، ووَهَى الحائط إذا ضَعُف وهَمَّ بالسقوط ويُقال ضربه فَأَوْهَى يده أي أصابها كسر أو ما أشبهه »، مختار الصحاح مادة: و هـ ي.

المؤثر في الأحكام والإيقان علم الفاعل أو كونه عالمًا، وعندهم أن العلم بذلك يقارن وجوده، وكذا الإرادة تقارن وقوع الصيغة خبرًا، ولا يشترط تعلق العلم بالمحكم الباقي المستمر وجوده فقد شرطوا مقارنة العلم وجود المحكم وحدوثه، وفرقوا بين الحدوث والبقاء فإن القدرة تؤثر المقدور وأثر العلم والإرادة في الصفات التابعة للوجود.

قلنا: الوقع متحقق فيهما على أن الوجود عند معتزلة البصرة ومتأخريهم حال وصفات الإحساس ثابتة عندهم أولًا وأثر القدرة في إثبات حال الذات يسمى وجود إلا في إثبات الذات على صفات أجناسها والإرادة تؤثر في حال القدرة وغيرها والذات ثابتة وجودًا أو عدمًا، ثم لو صح ما قالوه وجب صحة تعلق الإرادة بالباقي فرقًا بينها وبين القدرة، وكذا العلم المؤثر [١٤٤/ب] في الأحكام يجب اشتراط بقائه على ما هو عليه، ويترتب على نظر، فهذا من صفات الاعتقاد علمًا إذا تعلق بالمعتقد ووجوده مشروط بمقتضى وشرطه التقدم، فلو صح قولهم إن الأحكام صفة وجود لزم طرده في مقتضى النظر، فإن قالوا النظر يولد العلم فهذا إذن يرتبط باتحاده فشابه القدرة.

قلنا: التوليد باطل بما مَرَّ، وبما سيأتي، فلو صح ذلك وجب منع مقارنة الأسباب مسبباتها، وليس ذلك مذهبهم، وقال بعض الأئمة معارضًا لهم في جمعهم من الحادث والباقي: إنما يتصف الفاعل بكونه فاعلًا حال حدوث الفعل، فإذا كان الفعل مما يبقى عندكم لم نصف الفاعل بذلك في المستقبل، فإذا فرقتم بين الحال والاستقبال في كون الفاعل فاعلًا فليس لاستبعاد الفصل في القدرة وجه.

قال المصنف: إذا أراد ما مر من قضية الأحكام في العلم وإرادة الحيز في الصيغة فهو سديد، وإن أراد غيره فلا وجه له ويعود النزاع لفظيًا، ومن انتقد وجوب اختصاص بعض الأعراض التي لا تبقى ببعض الأوقات كيف يستبعد الفعل بين الوجود في زمانين، ومعتمدنا في وجوب مقارنة تعلق القدرة حال الحدوث أن القدرة صفة لها متعلق وهو مقدورها حال حدوثه، ومن نفى ذلك نفى تعلقها مطلقًا لأنا لو فرضنا وقوع المقدور في غير حال حدوث القدرة جاز منع الوجود حال حدوثها، ومنع التعلق حال الوجود، ولم يبق للقدرة وجه يعقل فلو تعلقت بالمقدور حين

يستحيل ثبوته جاز أن تتعلق بكل مستحيل، وإن امتنع ثبوتها ولا معنى لحصر التعلق في الحالة الأولى، فمن حكم القدرة إمكان المقدور عند رفع الموانع عند الخصم ووجوده في الحالة الأولى ممتنع فيستحيل تعلقها به فيه فقط، ولا تتعلق بالمقدور عندهم إلا في الحالة الثانية، فإذا انتفى التعلق في الحالتين لم يبق لها أثر فإن قيل وجود الفعل، وذلك لا يتضمن إمكانه في الحالة الأولى ومحال أن يكون في الأولى متعلق بالثانية قبل وجودها فإن التعلق حكم ثابت قطعًا غير متوقع، والحالة الثانية حالة قطع التعلق ولو تحققت القدرة قبلها لا تقطع تعلقها فيها ويلزم تعلقها في حال [١٤٥/أ] يستحيل تعلقها فيه. فإن قيل: إنما تتعلق في الحالة الأولى ولا تتعلق في الثانية تحيزًا ولا تتوقعًا.

قلنا: إذا لم تقتض إمكانًا فيها فلا معنى للتعلق، وعبَّر بعض الحذاق عن ذلك بقوله: المعلوم إما مثبت ومنفي، ولا واسطة فلو تقدمت القدرة ثم وجد المقدور، فإن كان المقدور وجودًا عنده كانت القدرة السابقة لا مقدور لها لعدم الوجود في الحالة الأولى فوجب القول بتعلقها بالمقدور حال حدوثه وهو المدعى، وإن كان المقدور بفناء فهو محال فإن حكم المقدور كونه من أثر القدرة وعندهم فالنفي ليس من أثر القدرة، ولو سلم أنه من مقدور وهو ثابت في الحالة الأولى فيجب أن يستغني عنها، كما يستغني الحادث، وإذا بطل النفي والإثبات ولا واسطة بينهما لزم نفي القدرة مطلقا، فإن قالوا ليس المقدور وجود الفعل، ولا نفيه بل يفعل بها في الحال الثاني.

قلنا: هذا إما إثبات ونفي وقد بطلا قالوا القدرة القديمة ثابتة في الأزل، ويمتنع وقوع الفعل فيه فينقض ما قلتم من امتناع تقدم القدرة على الفعل.

قلنا: القدرة إنما يتعلق بالفعل أن يكون مبتدأ الوجود فوقوعه أولًا محال، وذلك لا يخرج القدرة عن حكمها وحقيقتها فالرب تعالى متصف في الأزل بالقدرة [1] على إيجاد الفعل في حال حدوثه، ولم يزل قادرًا على وقوع ما يجوز مقدورًا، وعندكم أن أحدنا قادر على وقوع ما يمتنع وقوعه مقدورًا حال وقوعه وهو تناقض بين؛ فالحاصل أن القدرة قد يراد بها تحقيق واقع، وقد يراد بها تقديره فالحادث مقدور محقق حال حدوثه والقدرة القديمة متقدمة على الحوادث ومقدورها مقدر وهذا

---

(١) في المخطوط « على القدرة »، والصواب ما أثبته.

كقولنا الأمر يتعلق بالمعلوم بتقدير وجوده فإذا وجد ينجزُ التعلق، وسيأتي لهذا مزيد بيان.

وقال بعض [1] أئمتنا: قلتم القدرة تتعلق بالفعل قبل وجوده، وإن لم يكن مقدورًا لو وجد فقولوا إنها تتعلق بالباقي، وإن لم يكن مقدورًا لو ثبت. فإن قيل: لما استحال كون الباقي مقدورًا استحال تقديره مقدورًا قبل وقوعه.

قلنا: والحادث كذلك فقد ثبت الفرق بين الحادث والباقي فإن قيل القدرة [١٤٥/ب] تتعلق بما يقع في ثاني الحال والبقاء إنما يثبت في الحال الثالث.

قلنا: إن تم ذلك في القدرة الحادثة لم يتم في القدرة لتقدمها على الفعل بأزمنة، فإن كان امتناع تعلق القدرة الحادثة تقدمها على الباقي بحالتين فقولوا إن القديم غير قادر على الباقي، وإن لم يوجد إلا مقدورًا، ولا مخلص منه، ومما يعول عليه في الباب أن القدرة الحادثة إذا وجدت جاز تقدير ضد لها في باقي الحال عند من يقول العجز معنى، ومن لم يقل ذلك جوز انتفاءها في الحال فلو وقع الفعل بالقدرة، وحينئذ لزم وقوعه حال العجز عنه أو عدم القدرة عليه.

فإن قيل: العجز المقدر يثبت مقتضاه في ثاني حال وجوده لا في أوله فإنه عجز عما في الثاني كالقدرة فلا تناقض القدرة السابقة في تعلقها فإنها تقتضي وقوع الفعل في الثاني والعجز في الثاني يقتضي المنع في الثالث فيجوز وقوع فعل في الثانية مع العجز عن مثله في الثالثة.

قلنا: القدرة السابقة هل تكون قدرة على وقوع أفعال في أزمنة مستقبلة أو لا فإن لم تتعلق إلا بواقع في الثانية فقط ثم لو بقيت إليه تعلقت في الثالثة.

قلنا: القدرة لم تتعلق بعد إلا بفعل في الثاني والعجز المقدر فيه لا يناقض مقتضاها والمعجوز عنه في الثالثة لم تتعلق القدرة به في الأولى، فلم يضاد أو حكم الضدين أن تناقض كل منهما الآخر في متعلقه كالعلم والجهل، وإن تعلقت بما سيقع في الثالثة، ثم قطع العجز تعلقها، فهو قلب لجنس القدرة، حيث تعلقت ثم انقطع تعلقها ولو جاز ذلك في الثالثة جاز في الثانية إذا انتفت القدرة قصدًا أو لفوت شرط وهو مستحيل عندهم.

---

(١) في المخطوط توجد كلمة « بعضهم » وعليها شطب.

وسيأتي في أحكام العجز مزيد البيان، ومنه أن العاقل يدرك من نفسه فرقًا بين قدرته وعجزه ضرورة، وبه قال معظم المعتزلة وعلمه بحركاته وخطواته كعلة سائر أحواله بغير فرق.

فإن قيل: لو كان كذلك لم يحتج إلى نظر. قلنا: قد قال الكعبي العلم بالخبر المؤثر [١] يثبت بالنظر. وقال غيره هو ضروري، فإن قيل: حال القادر ليس كسائر الأحوال لربطه بزمان مستقبل. قلنا: هذا بناء على أصلهم في تقدم [١٤٦/أ] القدرة ثم الكلام في تحقيق الحال وهو ثابت قطعًا غير متوقع، والمتوقع عندكم ما يحدث عنها فإن قيل: قد نفى جهم وأتباعه القدرة وهم عدد يستحيل تواطؤهم على غير الضروري عادة.

قلنا: هم في ذلك كمن نفى العلوم والإدراكات مع بين المد ولذته ولكن التبس الأمر عليه، ويؤثر عن الجبائي أن الحي يعلم جنونه نظرًا واستدلالًا وهو غاية الجهل. وقال أبو هاشم: يعلم جنونه ضرورة وحياة غيره نظرًا، وسيأتي بيانه في أحكام الحياة، وإذا أوجب درك الفرق بين القدرة والعجز لم يستقم القول بتقدم الاستطاعة؛ لأن من خلق له القدرة مصنع عليه في الحالة الأولى، فلو تقدم على حدوث القدرة عجز عن الفعل معهما لم يدرك الفرق.

فإن قيل: القادر يدرك نفسه متمكنًا من الفعل في الحالة الثانية فإنها لم توجد بعد وربما فات قبلها.

قلنا: قد مَرَّ أن الفعل يمتنع في الحالة الأولى، وإن سوى بينهما عجز أولا فلا أثر للتعلق في الثانية بهذه القدرة ثم نقول لا معنى لدرك التمكن في الثانية [٢].

وقال الشيخ: لو جاز تقدم القدرة على الفعل بوقت جاز بأوقات وهي متساوية فليس وقت أحق بوقوعه فيه مع عدم القدرة من وقت.

قال المصنف: وهو سديد لكن في معرض السؤال أولى من ذكره استدلالًا. فإن قيل: القدرة مع الفعل الواقع بها كالعلم مع النظر فكما يتأخر العلم بالمنظور فيه عن

---

(١) في المخطوط « المؤاثر » والصواب ما أثبته.

(٢) هذه الفقرة موجودة في المخطوط بالهامش الأيمن للصفحة.

النظر، فكذا القدرة مع الفعل.

قلنا: لا ربط بينهما، ومجرد الدعوى لا تقبل في القطعيات. فإن قيل: الجامع بينهما أن العلم لا يفارق النظر، ويحصل عقيبه والنظر يؤثر فيه والقدرة لا تفارق الفعل وتؤثر فيه ويحصل عقيبها.

قلنا: قولكم العلم يحصل عقيب النظر مبني على أنه يولده، وقد أبطلناه فيما مرَّ وما يأتي، وقولكم: القدرة لا تفارق الفعل، عين ما فيه النزاع، وقولكم: إنما لا يقارن العلم النظر؛ لأنه يؤثر فيه غير مسلم ثم قال ممنوعًا بائدًا المقارن الأسباب تولد المسببات، والمقدور يقع بالقدرة على وفق الاختيار، فلا مانع من تقدير اختيار في الحالة الثالثة إذا ساغ في الثانية، والقدرة لا توجب مقدورها، ثم النظر يستحيل مقارنته لجنس العلم بالمنظور فيه ضروريًا كان أو كسبيًا، بخلاف القدرة فإذا كان العلم ضد [١٤٦/ب] النظر وارتفع، ولم يكن ضد آخر، وجب حصول العلم لئلا يخلو المحل عن الضدين معًا.

قال المصنف: هذا ما أورده، وفيه نظر فللخصم أن يمنع تقدير جهل بدلًا عن العلم بعد انقضاء العلم لو اقتضى وجوب العقاب حصول العلم وجب تجويز الجهل بدلًا عن العلم، إذ المحل يستقل بأحد الأضداد وعندنا لا يجب أن يعقب النظر علم.

وقال بعض الأئمة: العلم يعقب النظر الصحيح عادة كالشبع عقيب الأكل، ومما يتمسك به في الباب أن القدرة كالإرادة يختص تعلقها بالحدوث، ولا تتعلق بالقديم وتقتضي صفة مانعة للحدوث عندهم، كما تقتضي حالًا للمعدوم إذا وجد فأثرها حال كالإرادة فإذا جاز مقارنة الإرادة للحدوث فكذا القدرة.

القول في اختصاص القدرة الحادثة بمقدور واحد

وفيه فصول:

الأول:

قال أهل الحق: يستحيل تعلق القدرة الحادثة بالضدين، وأوجب كافة المعتزلة تعلقها بالضدين وبالأضداد. وقال جمهورهم: القدرة على الشيء تتعلق بجميع أضداده إن كان له ضد. ويلزمهم أن تكون القدرة على العلم قدرة على السهو، حيث كان ضده

فحينئذ قال ابن عياش [(١)] منهم: ليس السهو معنى بل هو نفي العلم؛ لأنه غير مقدور حافظ على طرد قوله القدرة تتعلق بالضدين فنقض بذلك أصلًا آخر لهم، وهو أن العلم عند قدمائهم من الأعراض الباقية، والباقي لا يزول إلا بضده، والعلم يزول بالسهو فيكون ضده، فلما أحس بذلك قال: العلوم والاعتقادات أعراض لا تبقى حيث تزول بغير ضد، وهذا يبطل قولهم باستمرار الأعراض.

وقال أبو هاشم: السهو معنى لكن لا يضاد العلم لنفسه بل كما يضاد الموت ما يشترط فيه الحياة والافتراق بالإضافة إلى التأليف، وليس من شرط القدرة المتعلقة بشيء أن تتعلق بما يضاد شرطه.

قال المصنف: وهذا باطل؛ لأنا لا نعلم للعلم شرطًا ينافيه السهو، كما قدَّره في الموت الذي يضادُّ الحياة التي هي شرط في القدرة، ولو صح ذلك فيه صح في كل المتضادات، ولزم إثبات أجناس من الصفات لا تعلم ضرورة ولا نظرًا، وفيه إبطال العلل وخلط الحقائق.

وقال البصري [(٢)]: القدرة تتعلق بالشيء وتنقض أضداده والسهو ضد العلم وليس مقدورًا، [١٤٧/أ] وقال مرة هو مقدور وهو متروك بضرورة الحال والقاعد عندهم يجد نفسه قادرًا على القيام وغيره من الأضداد، فمن زعم أن الحال في العلم والسهو كما في القيام والقعود عاند.

وقال بعض متأخريهم: القدرة تتعلق بكل الأضداد في كل باب إلا في العلم. وقال إن الفرق بين [العلم] [(٣)] وأضداده وسائر الأضداد خافٍ غامض لا يدرك.

وقال بعض أهل الحق: القدرة تتعلق بالضدين، ويقع بها أحدهما على البدل.

استدل المعتزلة بأن القادر على الفعل لو لم يقدر على ضده كان ملجأ إليه فلا فرق إذن. ورُدَّ بأن الملجأ إلى فعل لا يقدر عليه اختيار كالمرتعش لا يقدر على رعشته

(١، ٢) هو إبراهيم بن عياش، أبو إسحاق البصري المعتزلي، تلميذ لأبي هاشم، وهو أستاذ القاضي عبد الجبار، ومن مصنفاته: الحسن والحسين، توفي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، طبقات المعتزلة: (ص ١١٣).

(٣) يوجد بياض في المخطوط بمقدار كلمة واحدة أظنها العلم.

والقادر على القيام بخلافه فافترقا، وليس من شرط القدرة على شيء القدرة على غيره كما لا يشترط في تعلق العلم بشيء تعلقه بغيره، والفرق بين الشك في شيء والعلم به لا يقف على العلم بضده مع العلم به.

وجواب الجبائي أن من أحاط به ما يمنعه الحركة والانتقال قادر على الكون في مكانه، فلو أوجب عدم القدرة على الضد سقوط القدرة على ضده لأوجب المنع من الضد المنع منه، وسيأتي له مزيد بيان، وزعم قوم أن العلم بالقدرة على الضدين ضروري وهو غلط الكثرة المختلفين فيه. ولو سلمنا تعلق القدرة بالضدين وجواز تقدمها على المقدور فما المانع من قولنا بتعدد القدرة فتتعلق بكل ضد قدرة على حدة وتحيري [1] بالآخر.

فإن قيل: القادر على الحركة يمنة قادر عليها يسرة، ولو تعددتا لما وجب افتراقهما ولأمكن تصور أحدهما ممن يعجز عن الآخر وهو باطل.

قلنا: كل ما قلتموه دعاوى مبنية على جواز تقدم القدرة، وعلى أن العاقل قادر على الحركة في الجهات قبل وجودها ممنوعًا عندنا، ويجوز أن يقدر أحدهما على حركة في جهة دون غيرها كالعليل. فإن قيل: ذاك لمانع أو فقدًا له توزعوا فيه، وسيأتي في باب المنع ولو سلم ذلك، فما المانع من تعدد القدر بحسب الجهات، فإن عورض بوجود الاقتران. قلنا: أليس هو واجبًا بل على سبيل العادة، ولو سلم لم يلزم من تلازم الأحكام إيجاد موجباتها، فإن من ضرورة إرادة الشيء كراهة ضده وليس هو عندهم كذلك والأمر بالشيء [١٤٧/ب] نهي عن أضداده، والعلم بالألم يقارن نفي الآفات وليسا متحدين، والعلة والمعلول متلازمان وليسا متحدين.

فإن قيل: لو خصت القدرة بمقدور واحد، وخلق الله تعالى لمن هو ببغداد قدرة على ثبوته بالبصرة لم يخلق له غيرها لزم ثبوت قدرة لا مقدور لها من حيث إن القدرة التي خلقت له لا يقدر بها على الكون ببغداد فيستوي القادر والعاجز.

قلنا: قد مرَّ طرف من ذلك، وإن خلق مثل هذه القدرة محال. فإن قيل: لو اختصت بمقدور واحد كانت كالعلم من حيث اتحد المتعلق فيهما، ويمتنع تصور القدرة على شيء دون غيره وليس [2] كذلك العلم.

---

(١) هكذا في المخطوط.

(٢) في المخطوط « ولا »، والصواب ما أثبته لتماشيه مع سياق الكلام.

قلنا: لا يبعد ذلك في حكم القدرة لم يجد في العادة عالمًا بنوع دون غيره، ولو وجب التعدد في القدرة لوجب مثله في العلم، وقد يقدر الضعيف على شيء دون غيره، وبالجملة القول بتعلق القدرة بالضدين يناقض وجود مقاربتها لوقع المقدور.

وقال الأئمة: قامت الدلالة القطعية على أن الممنوع غير قادر على منع منه، ونجد المريض يقدر على القعود دون القيام وهو ضده، وذلك يبطل قولهم. فإن قيل: هو قادر على القيام ممنوع منه، فسيأتي جوابه في باب المنع.

وقال الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ ردًّا على من زعم أن القدرة تتعلق بالأضداد دون المخلفات غير المضادة [1]، قد سلمتم أن القدرة على العلم تتعلق بالإرادة والاختلاف بين الضدين لهو بين المختلفين غير ضدين.

قال المصنف: والأحسن إيراد ذلك في طلب الفرق لا الاستدلال ليكون ذكر الفرق على الخصم ولا يجده هنا، ثم من حكم القصد إلى الشيء العلم به لاستحالة قصد المحمول فلتكن القدرة على القصد قدرة على العلم. فإن قيل: لا يشترط في القصد العلم بالمقصود قطعًا. قلنا: الاعتقاد والظن والحدس في ذلك سواء فلتكن القدرة على القصد قدرة عليها.

فصل:

قال ابن الراوندي [2] وابن شريح [3] وكثير من أئمتنا: القدرة تتعلق بالضدين

---

(١) في المخطوط « الغير مضادة »، والصواب ما أثبته.

(٢) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق البغدادي المعروف بابن الراوندي، ولد سنة (٢٠٥هـ)، صنف التصانيف في الحط على ملة الإسلام؛ فصنف: التاج في الرد على الموحدين، وبعث الحكمة في تقوية القول بالاثنين، والدامغ في الرد على القرآن، والفريد في الرد على الأنبياء، وله: الأسماء والأحكام، خلق القرآن، فضائح المعتزلة، توفي سنة (٢٩٨هـ). رسالة الغفران: (٤١٠ - ٤١٢، ٤٢٢)، الإمتاع والمؤانسة (٧٨/٢)، الفهرست: (٥٧، ٩٤)، اللسان: (٣٢٣/١)، النجوم الزاهرة: (١٧٥/٣)، الشذرات: (٢٣٥/٢)، هدية العارفين: (٥٥/١)، الأعلام: (٢٣٩/٥)، معجم المؤلفين: (٣٢٢/١)، سزكين: (٤٠٤/٢).

(٣) ابن شريح الإمام شيخ القراء، أبو عبد الله، محمد بن شريح بن أحمد بن شريح بن يوسف الرعيني، الإشبيلي، مصنف كتاب « الكافي »، ولد سنة (٣٩٢هـ)، وأخذ القراءات عن أحمد بن محمد القنطري =

على البدل حذرًا من تقدير الأمر بغير المقدور، فقالوا: القدرة على الإيمان تتعلق بالكفر، وإن قارن الإيمان وقوعًا وعكسه، قالوا: ويجب مقارنة القدرة وقوع المقدور إذا وقع الإيمان فوقوع الكفر مقدور على تقدير البدل، ويجب مقارنة القدرة وقوع الفعل ويمتنع تقدمها عليه [١٤٨/أ] ثم قالوا: إذا وقع الإيمان فالكفر مقدور عليه بتقدير وقوعه بدلًا.

قلنا: إذا وجب مقارنة القدرة وقوع الفعل، لزم الحكم بكونها قدرة عليه، وامتنع الحكم بأنها قدرة على الكفر، ولم تقع ولا يناسب هذا القول وجوب مقارنة القدرة الفعل، ولو جاز الحكم بتعلق القدرة بأحد الضدين بغير وقوع جاز الحكم بتقدمها عليهما، ويوضحه أن وقوع الإيمان لا يقوم مقام وقوع ضده فإنه يناقضه وينافيه، وهذا أشد من الخلاف الذي لا يضاده، فبان أن القدرة لم تقارن الكفر ولا تتعلق القدرة الحادثة إلا بحادث، فالجمع بين وجوب مقارنة القدرة للفعل وبين ما قالوه متناقض؛ ولأنه إذا ثبتت القدرة مقارنة للإيمان امتنع تقدير تقدمها عليه وعلى الكفر معًا حتى يقدر ترتيب التمكن عليها قبل وجود الفعل، ولا قدرة على محال، ويستحيل أيضًا تقدير تعلقها بالكفر في الثاني، إذ يلزم تقدم القدرة، وقد اتفقنا على منعه فلا معنى لتعلق القدرة بالكفر فإنها لا تتقدم على الضدين والإيمان لا يقارن بالكفر.

فإن قيل: لو قدرنا الكفر بدلًا عن الإيمان كانت القدرة قدرة عليه، وهذا وجه تعلقها بالضدين.

قلنا: لو قدرنا الكفر بدلًا عن الإيمان لم يكن الإيمان مقدورًا، وكذا عكسه، فالحاصل أنها تتعلق بأحدهما غير معين؛ لأنهما معًا ومعين المقدور بوقوعه.

وعن القاضي: لو تعلقت بالضدين لم يكن أحدهما أولى من الآخر لاتحاد وجه التعلق، ثم قال إنما يقع ما توجبه الإرادة منهما، فأجاب بأن الإرادة الحادثة تقع مقدورة والقدرة عليها تتعلق بالضدين عند الخصم، فكيف خصت أحدهما بوقوعه فإن كانت الإرادة آخر عاد الكلام فيها، والأصح في الجواب أن النائم قد يقع منه

= المجاور، وتاج الأئمة أحمد بن علي، وغيرهم، وكان رأسًا في القراءات، بصيرًا بالنحو والصرف، فقيهًا كبير القدر، حجة،(٤٧٦هـ) وتأسف الناس عليه رحمه الله، وترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٨/٥٥٤).

أحد الضدين مع عدم القصد فبطل تخصيص الوقوع بالإرادة.

قال الشيخ: وفيه نظر فإنما يتم التقسيم لو كانت القدرة مؤثرة والفعل إنما يقع بإرادة اللَّه تعالى.

قال المصنف مقررًا لقول القاضي: نقول لهم إن قلتم القدرة تؤثر في الوقوع قام الدليل عليكم فكررناه، وإن رمتم الحق لم يفدكم تعلق القدرة بمقدورين خلاصًا مما حققتموه، فإنما خالفتم عامة أصحابكم استبعاد تعلق الأمر بغير مقدور، فإذا نفيتم أثر القدرة الحادثة، وأن الواقع من الضدين بقدرة اللَّه تعالى وتعلق القدرة به تعلق [١٤٨/ب] العلم بالمعلوم، وهذا لا ينجيكم منه، وأيضًا يلزم من قولكم القادر على فعل قادر على ضده أن يكون القادر على القعود قادرًا على القيام، وإن كان ممنوعًا منه لكنهم وافقونا على أن الممنوع من فعل غير قادر عليه فلا ينجيهم إلا موافقة أصحابهم في كون الممنوع قادرًا، ولا يمكن للهمداني الرد على هؤلاء بشيء من هذه الطرق لمخالفتها أصوله أو قوله بضدها [١].

وقال ابن الراوندي وأتباعه: العجز المضاد للقدرة يتعلق بالضدين، فإن العاجز عن القعود قد يعجز عن القيام فيلزم تعلق القدرة بهما وفاء بحكم التناقض، ورُدَّ بأن القدرة لا تتعلق بالضدين على البدل عندهم، والعجز يتقدم المعجوز عنه، فلا يتساوى.

فإن قيل: لو تخصصت القدرة بأحد الضدين كان القادر كالملجأ فقد مر جوابه.

فإن قيل: القاعد تارك للقيام، ويستحيل الترك من العاجز عن الفعل فإن الترك إضراب عن شيء اختيارًا، فلو لم تكن قدرة على ضده لم تكن قدرة عليه.

قلنا: القاعد تارك للقيام قادر على القعود، فأما وجوب كون القيام مقدورًا من حيث كان ضده مكتسبًا فهو محل النزاع، ولا دليل عليه.

---

(١) يلاحظ أن صلاحية القدرة لم تخل من أحد الأمرين: إما أن تثبت عمومًا، فيجب ألا يختلف بالنسبة إلى موجود دون موجود، كما بينا، وإما أن تثبت خصوصًا، ولا دليل على التخصيص لبعض الموجودات دون البعض وقد سرى جريان العادة بما ألفناه من الأفعال المنسوبة إلى العباد، نهاية الأقدام في علم الكلام (ص ٤٠، ٤١).

الفصل الثاني: في الرد على من قال: القدرة الحادثة تتعلق بالمختلفات:

قال أهل الحق: القدرة الحادثة تتعلق بمقدور واحد، ولا تتعلق بمثله ولا تخالف مضادد [1] ولا غير مضادد كالعلم الحادث.

وقال معظم المعتزلة: تتعلق بجملة مقدورات العبادة المضادة وغيرها بالمتماثلات من كل جنس دائمًا على توالي الأوقات وتعاقب الساعات بلا ضبط ولا نهاية. وقال أبو هاشم مرة: القدرة القائمة بالقلب تتعلق بأفعال القلوب كالاعتقادات والقائمة بالأعضاء تتعلق بالأكوان والاعتمادات، وسوى بينهما مرة طردًا لتعلقها بكل مقدور ومنع وجود فعل القلوب بقدرة في الجوراح لفقد الآلات والبينة المشروطة في الجملة التي هي محل القدرة وعكسه، وربما أجاز تعلق القدرة القائمة بالقلب بأفعال الجوارح دون عكسه، ومعظم ما يعتمد في الفصل الأول يعود هنا فيقول إذا تعلقت القدرة بالمختلفات، وصلحت للكل على سواء، وزالت الموانع وكانت القدرة مؤثرة في الإيجاد فلم تقع بعض دون بعض مع استواء وجود التأثير [١٤٩/أ] فإن تعلقوا بالإرادة وربما يقع من النائم والعاقل بأن الإرادة لا تراد فإن قالوا: بتخصيص وقوع البعض بالدواعي فقد مر الكلام فيها، فإن قيل: يقع البعض لا لموجب. قلنا: باطل، ويلزم منه نفي الأعراض والعمدة في ثبوت المحدثات على افتقارها إلى موجب. فإن قيل: يلزمكم مثله في القدرة القديمة على كل مقدور. قلنا: فعله تعالى بتخصيص إرادته، وهي قديمة يستحيل أن تراد واجبة غير جائزة، وإذا بطل ما مر من الأقسام وجب القطع بصلاحية القدرة للواقع دون غيره، وعن الأستاذ أبو إسحاق إذا قالوا القدرة الحادثة تتعلق بكل مقدور لزمهم أن الذرة إذا قدرت على الدبيب قدرت على علوم الخلق وسائر أعمالهم، ولا يخفى ما فيه.

الفصل الثالث: في إبطال تعلق القدرة بالأمثال:

وقد ذكرنا مذهبنا في ذلك.

واتفق المعتزلة على تعلقها بالأمثال في كل وقت وحال.وأحلوا وقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد، وقد سبق في باب الأضداد أن الأمثال

---

(١) أي مضاد.

متضادة، وسبق أنها لا تتعلق بالضدين فيعود الكلام إلى ما في الفصل الأول سؤالًا وجوابًا، ونقول هنا إذا قلتم القدرة تتعلق بالمختلفين والمثلين وأجزتم وقوع مختلفين في وقت واحد بقدرة واحدة، فما المانع من وقوع مثله فيه مع نفيكم تضادهما فإن قيل لو جاز ذلك لزم أن تقدر النملة على دفع الجبل، فإن دافع الثقيل يوجد في كل جزء منه اعتمادات علوية وسفلية بعدد أجزاء الجملة ويستحيل ذلك منها.

قلنا: هذا فرع عن القول في التولد، وسيأتي إبطاله بالكلية ثم هلَّا عللتم الامتناع بوجود مانع أو فقد آلة فليس ذلك أبعد من وصفها بالقدرة على كل العلوم والصناعات مع أنها ممنوعة منها؟ وهلَّا أجازوا اتحاد مثلين في محل واحد إذا لم يكن أحدهما مولدًا ولا متولدًا؟ وهلَّا جوزتم إيجاد مثلين في وقت واحد بغير مزيد؟

فإن قيل: لو تعدت القدرة مثلًا واحدًا لم تكن عددًا ولا من عدد ولزم اتحاد كل مقدور. قلنا: دعوى بغير دليل. فإن قيل: دليله أن العلم الحادث إنما لم يتعلق بمعلومين لمثل ذلك، فكذا القدرة توقع مختلفات في وقت واحد فقد تعدت [١٤٩/ب] مقدورًا واحدًا، فإن العلم لو تعلق بمختلفين تعلق بمثلين. فإن قيل: لو جاز وقوع أمثال بالقدرة الحادثة، وأراد الله تعالى إيقاع سكون، وأراد العبد إيقاع حركة والرب قادر عليه بائنًا من أمثال السكون فتَمَانَعَا.

قلت: التمانع بينهما لازم لكم في عدة مسائل تقدمت فهلَّا قلتم: العبد يقدر على عدد منتهٍ والرب قادر على ما لا يتناهى في مضادة الواحد من جنس واحد كمضادة أكثر؟ فلئن لزم التمانع مع تساوي عدد المقدورات لزم ذلك في مقدور العبد فإن السكون الواحد يضاد الحركة في غير جهته، كما يضاد حركة واحدة، ويعود هنا إما سبق من حاجة وقوع أحد الأمثال إلى مخصص.

القول في أن القدرة الحادثة لا توجب مقدورها

وبه قال الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ، وعن بعض الأصحاب أنها توجب.

قال المصنف: والوجه الأول؛ لأنه إن أريد بالإيجاب وجوب الوقوع فباطل؛ لأن الفعل لا يقع بالقدرة الحادثة، وإن أريد الإلزام كالتكليف فلا يتحقق هنا؛ لأن الإيجاب راجع إلى قول الله تعالى وأمره، كما تقرر في الأصول، وإن أريد به القدرة علة والمقدور معلول فباطل؛ لأن المقدور ذات والذوات لا تعلل، كما مر ولأن المعلول

لا يثبت دون علته وتقدير ذات المقدور دون القدرة الحادثة جائز، وأيضًا فالعلة تقوم بالذات التي لها الحكم منها، ومقدور القدرة الحادثة عرض فيستحيل قيامه بعرض مثله، والقول بإيجابها له تجوز وتوسع مبالغة في تقدير مقارنتها له، وإنما يتم ذلك إذا اقتضت لمقدورها حالا لا خلقًا يتميز عما ليس بمقدور فيستحيل تقدير ثبوته بدون تعلق بقدرة حادثة، فعلى هذا تستمر مقارنة القدرة للمقدور طردًا وعكسًا.

قال المصنف: وهذا غير مرضٍ عندنا، ولا أثر للقدرة الحادثة عندنا كما سيأتي. وللمعتزلة شبه مبنية على أصولهم في تقدم القدرة وتعلقها بالضدين، ومن علم ما سبق أمكنه ردها.

القول فيما اضطرب من كلامهم في أحكام القدرة

فمنه قولهم: إن القدرة إذا حدثت فحكم مقدورها عند كلهم وقوعه في ثاني حال حدوثها، وقال عامتهم يجوز انتفاؤها حينئذ فيقع الفعل وهي معدومة، ومنع بعضهم ذلك وأوجب بقاءها إلى وقت الفعل، وإن لم تكن قدرة عليه حينئذ [١٥٠/أ] لبعد وقوع فعل حال عدم القدرة عليه [١].

وقال أبو الهذيل [٢]: القدرة على أفعال القلوب تجب مقارنة [٣] وقوعها دون أفعال الجوارح. ومذهبنا وجود مقارنة القدرة وقوع المقدور، والفعل حال حدوثه مقدور بالقدرة الحادثة، وأمثل مذاهبهم مع القول بتقدم القدرة وعدم تعلقها بالحادث عدم اشتراط وجودها مع وقوع المقدور فإنها لو بقيت لم تتعلق بالحادث فلا معنى لشرط بقائها، ولا يقال إن اشتراط بقائها بمنزلة اشتراط البينة الخاصة لوقوع بعض الأفعال؛ لأن البينة بالعلوم والإرادات تعلق القدرة بالمقدور، ولو كان ذلك تعلقت بكل علم، وإن وقع بعض العلوم ضروريًّا غير مقدور، ولو تم ذلك في بعض الأفعال لم يتم في الألوان، فإن البينة ليست شرطًا فيها.

---

(١) الغنية في الكلام (ل ٧١/ب).

(٢) محمد بن الهذيل بن عبد الله العبدي، أبو الهذيل العلاف: من أئمة معتزلة البصرة، توفي سنة (٢٣٥)، الفرق: (١٢٢)، الانتصار: (٤٠) طبقات المعتزلة: (٥٤)، أمالي المرتضى: (١/ ١٢٤)، التنبيه والرد: (٣٨ - ٤٠).

(٣) في المخطوط « مقارنتها »، والصواب ما أثبته.

ومنه قولهم: إذا بقيت القدرة واستمرت فلا بد لها من مقدور في ثاني الحال، فهي في الحالة الأولى قدرة على ما يقع في الثانية، وفي الثانية قدرة على ما يقع في الثالثة، وهكذا، ويمتنع أن يقع في الثانية ما سيقع في الثالثة.

ومنعوا بقاء القدرة مع أنها لا تتعلق بمقدور في الدوام، ثم اختلفت عبارتهم بعد ذلك، فقال أكثرهم: القدرة في الحالة الأولى قدرة على ما يقع في الثانية وفي الثانية على ما يقع في الثالثة، وهكذا وهي وإن كانت قدرة على ما يقع في العاشرة فشرط وقوعه مَجيءُ وقته.

وقال بعضهم: ليست قدرة على ما يقع في الثالثة إلا في الحالة الثانية فقط، ولا تكون قدرة على ما يقع في العاشرة إلا في الحالة التاسعة.

فنقول: قد قلتم إن القدرة لو بقيت أحوالًا فلا بد لها من متعلق، فما الدليل عليه ولم لا يقال إذا وقع مقدورها في ثاني حال حدوثها ثم بقيت لم يجب أن تتعلق بمقدور آخر. فإن قيل: لو جاز ذلك كانت في حكم العجز فيستوي الشيء وضده ويلزم قلب الحقائق والأجناس.

قلنا: دعوى مجردة، وما المانع أن يقال القدرة تتعلق بمقدور واحد فإذا وقع فليس من حكمها وحقيقتها تعلقها بمقدور آخر، ثم من حكم القدرة عندكم تعلقها بما يقع في الحالة الثانية عندكم، فإذا وقع خرجت عن حكم التعلق، ولم يلزم من ذلك قلب حقيقتها ولا صفتها وكذا القدرة على الأعراض التي لا تبقى قدرة عليها إلا في أوقاتها، فإذا انقضت [١٥٠/ب] لم تكن قدرة عليها، إذ كل ما لا يبقى يتعين وقته عند الخصم، فلا يتقدم ولا يتأخر، وأيضًا فالقدرة تقتضي التمكن عندكم، ثم جوزتم كون القادر ممنوعًا، ولم نوجب ذلك قلب حقيقتها، فلا يتم مع هذا ما قلتم من لزوم قلب الجنس. فإن قيل: لو جاز بقاؤها غير متعلقة بمقدور جاز وصفها بذلك ابتداء.

قلنا: لا دليل على الجمع ومن جوز مقارنة المنع يلزمه ثبوت قدرة لا مقدور لها فلا يتم ما جعلتموه أصلًا.

فإن قيل: لو بقيت ولا مقدور لها لم ينتفِ بالعجز الطارئ ولكانت منه بمنزلة الأكوان التي لا متعلق والعجز لا ينافيها. قلنا: لا يضرنا لزوم ما منعتموه من دوام القدرة وعدم انتفائها بالعجز الطارئ على أنا نقول ما المانع من قول: إن العجز يناقض

القدرة في التعلق من وجه، وينافي وجوده وجودها كالسواد والبياض واختلافهم في الوجود راجع إلى اللفظ فقط، ولا يبعد على أصولهم مقدور يمتنع وقوعه لوجود مانع وانتفاء شرط فيترك ذلك على ما ذكره.

فصل: قال ابن الجبائي ومعظمهم: يجوز خلو القادر عن كل المقدورات

وشرط الهمداني ألا تتحد المعاني فلو اتحدت ولا تناقض لها وقع بعض المقدورات فإذا كان القادر مستلقيًا فهو قادر على القيام وأضداده وحال عنها العدم الداعية إلى وقوعها، ولو كان على شفير بئر منتصبًا بفعل اعتمادات علوية لو لم يفعلها لخرَّ ساقطًا ففي مثل هذه الحالة لا يخلو عن إيقاع المقدور.

وقال الجبائي: يمتنع خلو القادر عن جميع المقدورات مع عدم الموانع، ويجوز إذا وجدت وذلك في الأفعال المباشرة غير المتولدة وجَوَّزَ انتفاء كل ما يتولد، ومَنَعَ انتفاء كل ما يُبَاشر، ولا يجوز ذلك عندنا فإنا نشترط مقارنة القدرة ووقوع المقدور فلا يتصور خلو القادر عنه، فمن شُبَه ابن الجبائي قوله: لو وجب ثبوت مقدور القدرة كان المقتضي له كون القادر قادرًا، ولو كان كذلك اطَّرد شاهدًا وغائبًا، لكن الباري تعالى قادر قبل وجود العالم.

ورُدَّ بأن ثبوته ليس لكون القادر قادرًا فيجوز أن يكون لغير ذلك مما يتضمن وقوع مقدور القادر منا، ولو كان المقتضي للوقوع كون القادر قادرًا لصح منا اتحاد الجواهر والألوان وما يتعلق به القدرة الحادثة [١٥١/أ] من حيث اتصفنا بالقدرة في الجملة.

وقال البهشمية إذا أرسل القوي الأيدي يده إلى أسفل أمكن الضعيف في العادة رفعها إلى العلو، فدلَّ على خلوها عن المقدورات، فلو فعل فيها سكنات عجز الضعيف عن دفعها، إذ الضعيف يعجز عن فعل القوي في محله، والتفاضل بينهما بكثرة القدرة فالقوي يكثر قدرة فتوجد بكل قدرة مثلًا فيجتمع بالقدرة في المحل الواحد أمثال في الوقت الواحد بخلاف الضعيف فلو وجد القوي بكل قدرة فيه مقدرها عجز الضعيف رفعها، فدلَّ علىٰ خلوه عن بعض مقدوراته، وما ثبت للبعض يثبت للكل، وهذا فاسد عندنا لبنائه على التولد وهو باطل من أصله، كما سيأتي. فإن قيل: تلك الأكوان مقدورة للقوي أم بائنة من فعل اللّٰه تعالى ضرورية كرعشة المرتعش؟

فقال القاضي مرة: هي مقدورة له بفرق بين الحالتين. وقال مرة: هي ضرورية من فعل اللَّه تعالى وارتضاه المصنف، وعلى هذا يجب الحكم بكونه عاجزًا عنها.

شبهة أخرى لهم: قالوا: القدرة القائمة بالقلب تتعلق بالاعتقادات والإرادات:

فلو وجب اتصاف القادر بمقدوره وجب أن يريد كل إيراد ويكرهه، ومعلوم أن القادر قد يخلو عن إرادة كثير منها وعن كراهتها، وإن كانت إرادته وكراهته مقدورتين له. وعبر بعضهم عن ذلك بأن مقدورات القدرة لا تتناهى في كل وقت فإن الإرادات تختلف باختلاف متعلقاتها، وليست إرادة مثلين حتى يمتنع إيجاد مثلين في وقت واحد، فإذا تقرر ذلك، وجاز وجود مختلفين فأكثر في وقت واحد لم يبقَ إلا وجود ما لا يتناهى في وقت واحد.

قال المصنف: وهذا لا يلزم الجبائي لأن وجود ما يتناهى محال، وكلامه فيما يصح ثبوته، وإنما تتوجه عليه الشبهة، لو قيل: ما وجد من الإرادات والاعتقادات يجوز تقدير الزيادة فيه فلِمَ يقع ما قدرنا وقوعه مما يصح وقوعه.

وقد يستدل ابنه بقوله القدرة لا توجب مقدورها ولا تقتضيه توليدًا، فلو وجب ثبوته كان القادر يقتضي مقدوراته عند اتحاد في فعل مقدور، ولا ينصرف عنه فيجب وقوعه ولئن لم يلزم كونه ملجئًا في هذه الحالة لم يلزم ما قاله أصلًا.

واستدل ابن الجبائي بطريقة تتعلق بالثواب والعقاب والتعديل والتجويز وسيأتي مستوفاه.

فصل: اختلفوا [١٥١/ب] فيه واختلافهم راجع إلى العبارات فقط:

قال أبو الهذيل والجبائي وأتباعهما: يقال للقادر في الحالة الأولى من قدرته فإذا وقع يقال فعل، ولا يقال يفعل. وقال ابنه: يقال في الأولى سيفعل وفي الثانية يفعل. وقال بشر بن المعتمر [1]: يقال فيهما يفعل، وعندنا أن فعل يقال لما وقع ومضى دون

---

(١) بشر بن المعتمر كوفي ويقال بغدادي يكنى أبا سهل من كبار المعتزلة، انتهت إليه رياستهم ببغداد توفي (٢١٠هـ)، قال الجاحظ: كان يقع في حق أبي الهذيل وخالف المعتزلة في مسألة القدر، وكان نخاسًا في الرقيق وكان يقول: إن اللَّه لم يخلق شيئًا من الأعراض كلها، وإنما هي فعل الناس، ومن مناكيره زعمه أن الإنسان يقدر أن يجعل لغيره لونًا وطعمًا وإدراكًا وسمعًا ونظرًا بالتولد إذا عرف انتظامها، وترجمته في: الأعلام للزركلي (٢/٥٥)، لسان الميزان (٢١٩/١).

ما سيقع وما وقوعه حال وبه سميت الصيغة فعلًا ماضيًا، وأما صيغة يفعل فإن دخلها السين أو سوف اختصت بالمستقبل من الزمان فلا يقال لما وقع ومضى ولا في حال الوقوع، وإن تجردت عنها صلحت لما يتوقع في المستقبل ولما هو واقع في الحال.

فصل:

قال بعض متقدميهم: إذا وجدت القدرة في حال سيحال وجود العجز في ثانيها وأجازه بعضهم ولكن إذا وجد امتنع الفعل كما يمتنع في الثالثة.

وقال هشام الفوطي [1]: يجوز تقدير وجود في الثانية، فإذا وجد انتفت القدرة وامتنع الوقوع، وبان أنه لم يكن قادرًا بالقدرة المتقدمة فالحكم بإيجاب القدرة كون محلها قادرًا موقوف عنده في الحالة الأولى، فإن وجد في الثانية تبين أنها لم توجب الحكم في الأولى، وإن لم توجد تبين أنها توجبه، وأما حذاقهم فمنهم من نفى العجز أصلًا [2] كما سيأتي، ومنهم من أثبته، وجوز وقوع المقدور معه ولا منافاة بينهما فإن العجز والقدرة يتعلقان بما يقع في الثاني عندهم، وليس عما يقدر في الثاني بل في والثالث وجملة أقوالهم مضطربة به متناقضة.

فأما قول هشام بتجويز قدرة لا توجب مقدورها ففيه إخراجها عن حقيقتها وقدح في العلل والمعلولات. وأما من منع وجود العجز فغالط، إذ القدرة في الحال الأولى تتعلق بما في الثاني، وفي الثاني بما في الثالث، فلو امتنع وجود العجز في الثاني لتعلق القدرة بما فيه لامتنع وجوده في الثالث لمثل ذلك، وكذا في كل حال فيلزم أن العجز لا ينفي القدرة، ومن جوز وجوده في الثاني، وأن المقدور لا يقع معه غالط أيضًا، فإن العجز يتعلق بها في حال وجوده كالقدرة عندهم وكما يمتنع كون العجز عجزًا مما مضى عندهم، فكذا عن المقارن فلا معنى لمنعه وقوع المقدور، وليس هو ضدًّا للمقدور الواقع لنفسه لجواز وقوعه ضروريًّا مع العجز ومن جوز وجود العجز في الثاني ووقع المقدور [١٥٢/أ] فهو أشبه بمذهبهم ويبطل بأن القدرة يقع بها المقدور

---

(١) هشام بن عمرو الفُوَطِيُّ الشيباني: له أقوال انفرد بها في: الجسم والجوهر، وصفات الله تعالى، وأن الجنة والنار لم تخلقا بعد، طبقات المعتزلة: (٦٩)، القلائد لتصحيح العقائد: (٥٥)، المنية والأمل: (٥٤)، الانتصار: (١٠٥ - ١١٢).

(٢) في المخطوط « ألا » والصواب ما أثبته لتماشيه مع السياق.

في الثاني، فإن دامت وقع بها مقدور في الثالث وهكذا، ولا يتصور أن يقع بالقدرة في ثاني حال وجودها ما يقدر في الثالث فيلزم من ذلك أن تتعلق في الحالة الأولى بما تقدر في الثانية وهي في الحالة الأولى لا تتعلق بما تقدر في الثالثة.

فإذا سلم ذلك قلنا: إذا أوجد العجز في الحالة الثانية والضدان يتعاقبان والقدرة توجد في الحالة الأولى فقط، ولا تتعلق بما يقدر في الثالث والعجز يتعلق بما في الثالث وحكم الضدين المتعلقين بمتعلقين أن يتناقضا في متعلقهما، ولم يوجد ذلك في محل الكلام، إذ القدرة لم تتعلق بالثالث، والعجز لم يتعلق بالثاني، فإذا لم يتقدر تناقضهما لم يتضادًا.

ومن قال: القدرة في الأولى كانت متعلقة بالثالث، والنزاع معه لفظي فإن ما في الثالث ليس هو في مكان الوقع كما في الثاني، ولو جاز ذلك جاز الحكم بأن القدرة المعدومة قدرة على مقدورها بتقدير وجودها كما أنها قدرة على العاشر لو بعثت إلى التاسع.

فصل: اتفقوا على أن القدرة تفتقر إلى بنية خاصة وكذا الحياة وكل صفة مشروطة بها:

ثم قال الجبائي: لا تكثر القدرة إلا عندهم عظم الجسم، ولا يثبت للصغير ما يثبت للكبير، ويستحيل أن يثبت للبقة [1] من القدرة ما يثبت للفيل. وقال ابنه: الأصل في حلول القدرة البينية مع الصلابة، ويجوز مساواة الصغير للكبير في القدرة والزيادة عليه إذا كان الصغير صُلبًا مكتنزًا، والكبير رخوًا، لكن إذا كثرت أجزاء الجسم الكبير تصور فيه الصلابة والاكتناز أكثر من الصغير وفاقًا منهم، واتفقوا على أن الجسم إنما يقبل قدرًا من القدر معلومًا في علم اللّه تعالى لا مزيد عليه سواء قلَّتْ أجزاؤه أو كثُرت، وإنما يقبل ذلك بالصلابة والإكثار ولهما في كل جسم حد لا مزيد عليه، وتعدد القدر يؤثر عندهم في إيجاد الأمثال في الوقت الواحد والقدرة الواحدة لا توثر في إيجاد مثلين في وقت واحد ولا أثر لتعددها في المختلفات فإن القدرة الواحدة تتعلق بالمختلفات عندهم.

---

(١) البقة: البعوضة، ودويبة مفرطحة حمراء منتنة، القاموس المحيط مادة: ب ق ق.

فصل: قال المعتزلة: من الأفعال ما لا يحتاج في وقوعه إلى آلة:

وهو الواقع في محل القدرة ومن غير اختصاص مطلقًا كالعلوم والإدراكات [١٥٢/ب] ومنها ما يفتقر إلى آلة المشي والمشي يقوم بها، والجناح آلة الطيران، وكل آلة لفعل يجب مقارنة وجودها لوقوعه، والقوس آلة للإغراق والنزع لا للإصابة، والكلام في هذا فرع من التولد، وسيأتي فساده، والقول بالحاجة إلى الآلة لا معنى له ولا حاصل، فإن المشي مثلًا حركة في جهة خاصة تقوم بجزء خاص وتقع قدرة خاصة ولا تفتقر حركة جوهر ولا كونها مقدورة إلى شيء يرتبط بجوهر آخر، وليس الجناح آلة للطيران فيجوز أن يخلق اللّه تعالى لمن لا جناح له حركات يصَّعَّد إلى الهواء وقدرة عليها.

ومن جوز خرق العوائد في فَلْقِ البحر وقلب العصا حية وإحياء الموتى وإبراء الأعمى ونحوها لا يستبعد ذلك، والقول بالآلة تشبث بالعوائد فقط.

باب في العجز والمنع وأضداد القدرة

قال مثبتو القدرة: العجز عرض ثابت يضاد القدرة وقال به الجبائي مدة، ثم قال بنفيه، وخالفه فيه الهمداني، وصرح بإثباته ونفاه الأصم كسائر الأعراض وكلما دلّ على ثبوت الأعراض أو على القدرة غير البينية والحياة وإنها ليست جوهرًا فهو دالّ على مغايرة العجز لزمانه وغيرها من الأعراض.

قال الجبائي: كل ما قدره من أثبت العجز مترتبًا عليه يمكن تقديره بدونه فإن المثبت استدل بتعذر الفعل معه، ويمكن ربط ذلك بنفي القدرة.

قال المصنف: وهذا باطل؛ لأن ثبوت الأعراض لا يتوقف تقدير أحكام مختصة بها وجوبًا فإن الألوان والطعوم، وما لا يوجب حالًا من الأجناس ثابت، ولم يقتض لمحلها أحكامًا، وتعذر الفعل وإن تحقق القدرة فيجوز أن تثبت بالعجز حال لا تثبت بنفي القدرة وتلك الحال حكم موجب عنه.

وقال ابنه: من شرط ثبوت القدرة بنية خاصة وصلابة فإذا عجز الزمن عن النهوض مع وجود شروط القدرة بحالها، فلا بد من تقدير ثبوت معنى غير بقاء البينية وشروط القدرة بحالها.

قال المصنف: وهذا لازم للمعتزلة لكن ينعكس عليه بالقدرة، فإنا إذا وجدنا الزمن لا ينهض للفعل مع تمكنه لم نأمن أن يكون تمكنه لصحة بينية، وعدم حالها فإذا جاز صرف العجز إلى بعضها جاز صرف القدرة إلى صحتها، والقائل باشتراط البينية يلزمه نفي الصفات التي يشترط فيها.

وقال الجبائي: العجز لا يوجب حالًا، ولا يحسن به فلا يمكن إثباته، إذ لو جاز إثبات ما هذا [١٥٣/أ] بيانه جاز إثبات أجناس من الأعراض لغير دليل ورد بأنا إذا أثبتنا الحال، قلنا: العاجز على حال في كونه عاجزًا والمرتعش يجد في نفسه حالًا في رعشته.

وإن قلنا: إنه يتعلق بالقدرة فالزمن من يفرق بين عجزه عما يصح اتصافه به كالحركة وبين عجزه عما لا يصح اتصافه به أصلًا كخلق جسم وإبداع جواهر، والساهي لا يعلم سهوه ولا حالًا أوجبها.

فصل:

وقال الأكثرون: العجز يتعلق بالمعدوم ويتعلق بالضدين وإن وجب مقارنة القدرة للمقدور.

وقال الشيخ في آخر أجوبته: لا يتعلق بالمعدوم ولا بالضدين.

قال المصنف: وهو الصحيح، ولا يصح غيره، ودليل تعلقه بالموجود، وأن المقعد عاجز عن القعود غير موصوف بأنه عاجز عن القيام، أنه قد ثبت وجوب بمقارنة القدرة الحادثة لمقدورها واتحاد متعلقها واختصاصها بأحد الضدين والعجز ضدها الخاص المناقض لها في التعلق، فلو تعلق العجز بمعدوم، وتعلقت القدرة بموجود لم يتناقضا وكانا كعلم بعدم وجهل بوجود فلا يتضادان.

قال القاضي: هذا يتم إن قلنا القدرة لا تؤثر في المقدور. فإن قلنا: تؤثر وتوجب له حالًا كانت تلك الحالة هي متعلق القدرة، فإذا ثبت العجز انتفت تلك الحالة، إذ لو ثبتت كانت كسبًا، ولثبت الاكتساب دون المقدرة ولوصف الثاني به، فإذا انتفت وهي متعلق القدرة لو وجدت فلم يتحد المتعلقان، والحق أن القدرة لا تؤثر في المقدور. فإن قيل: إذا لم تؤثر فيه وجد بدونها، ولا أثر للعجز فيه فكلاهما يتعلق بمتعلق واحد فكيف افترقا؟

قلنا: ليس من ضرورة اختلاف تعلق المتعلقين تأثيرهما في المتعلق. فإن العلم والإدراك يتحد متعلقهما، ولا يؤثر أحدهما فيه فدل ما مرَّ على أن العجز يتعلق بالوجود، وأن الزمن عاجز عن القعود الثابت له.

والمعتزلة بنوا العجز على القدرة، وقالوا: إذا ثبت تقدمها على المقدور وتعلقها بالضدين فالعجز كذلك، فنقول قد مرَّ منع تقدم القدرة، ولو سلم لم يفدكم لقولكم القدرة الواحدة لا يتهيأ بها إيجاد مثلين في وقت واحد، بل يجوز تقدير عجز عن جنس الحركة حتى لا يتصور معه تقدير حركة واحدة فبان الفرق بينهما في التعلق، وأيضًا فمن أصلكم تعلق القدرة بالضدين والخلافين، وأن القدرة على العلم والإرادة قدرة على الحركة فنقول الزَّمِنُ العاجز عن الحركة قادر عليها [١٥٣/ب] أم لا؟ فإن كان عاجزًا وهو قادر على العلم والإرادة فقد ثبتت له قدرة على بعض المقدورات دون بعض، وإن لم يكن عاجزًا فالحسن يكذبه والعرض يخالفه فإن زعموا أن القدرة لا تتعلق بالمختلفات غير المتضادة [1] خالفوا أصولهم، حيث قضوا بتعلقها بكل مقدور.

وقال القاضي رادًّا عليهم: الزَّمِن العاجز عن القيام يحرك أجفانه في الجهات، والحركتان متماثلان، فلو كانت القدرة متعلقة بكل مقدور لزم إما أن يقدر الزَّمِنُ على حركة رجله قياسًا على أجفانه أو يعجز عن حركة أجفانه قياسًا على رجله.

وفرَّق النجار وبعض الأصحاب بين القدرة والعجز فقال: ثبت أن القدرة تقارن المقدور، فلو تعلقت بالضدين كان حكمًا باجتماعهما، وهو محال، وإذا قلنا: العجز يتعلق بالضدين وبالمعدوم لم يكن انتفاؤهما محالًا، ورُدَّ بأنه كما ثبتت مقارنة القدرة للمقدور، وكذلك ثبت مقارنة العجز للمعجوز عنه، ولو تعلق بالضدين لزم منه ما لزم في القدرة قالوا القاعد غير قادر على القيام، فيكون عاجزًا عنه لعدم خلو المحل عنهما فيلزم تقدم العجز على المعجوز عنه.

قلنا: القاعد ليس قادرًا على القيام ولا عاجزًا عنه، وإنما لا يخلو المحل عن الضدين إذا جاز اتصافه بهما على البدل، والقاعد غير قادر على القيام ما دام قاعدًا، فإذا لم تتصور قدرته عليه لم يتصور عجزه عنه، بيانه أن الأجسام والألوان لما لم تتصور القدرة

---

(١) في المخطوط « الغير متضادة » والصواب ما أثبته.

عليها لم يتصور العجز، وإذا انتفى العجز مع انتفاء القدرة فيما هو غير مقدور للعبد ففيه أولا، فإن قيل لو كانت القدرة على القعود ضد القدرة على القيام عجزًا عنه.

قلنا: ليس من شرط الضد كونه عجزًا، فإن القدرة ضد الموت، وليس عجزًا عنه، وإنما يطلق العجز على ما جنسه مقدور.

وقول الشيخ: الموت أكبر الإعجاز أراد امتناع الفعل به لا حقيقة العجز. فإن قيل: إذا خصصتم كل عجز بمتعلق لزم إعجاز لا يتناهى لعدم تناهي ما يجوز كونه مقدورًا.

قلنا: إنما يتعلق العجز بالموجودات وهي متناهية والمعدومات غير مقدورة فلا يتعلق بها عجز.

فصل:

قال المعتزلة: يجوز كون القادر ممنوعًا من مقدوره، والعلم لا يضاد القدرة ولا ينافيها، والمنع ضد المقدور دون القدرة والعجز يضاد القدرة وينفيها ولا يضاد وقوع جنس المقدور [١٥٤/أ] لا بفعل العبد.

فمن شبههم أن المواقع قسمان: موجود ومعدوم، والموجود أقسام: قسم يضادُّ المقدور بنفسه كالحركة والسكون فهو مانع في الجملة، وقسم لا يضاده بل يولد ضده كالاعتماد في الثقيل يمنع قليل القدر من رفعه، والاعتمادات اللازمة له لا تضاد الحركة علوًّا، ويمنع منه في بعض الأحوال، وقسم خارج عنهما، وهو التأليف مع التفريق والمباينة، وليس ضد التفريق ولا لغيره عندهم، ولا يولد ضد المباينة.

وقال أبو هاشم: يمنع الضد لضده، فإن التأليف والمباينة مسافتان يستحيل تقدير ثبوتهما معًا، والمانع المعدوم انتفاء ما شرط ثبوته في وقوع المقدور كالعلم بالمحكم، فإن انتفاءه يمنع وقوعه مقدورًا، وانتفاء الآفات في وقع ما شرط فيه الآلات، وربما قيل: إن من الواقع ما يمنع وقوعه على وجه، ولا يمنع وقوع جنسه لعدم النظر في الدليل، حيث يمتنع دون غيره، وفقد الجناح يمنع الحركة المسماة طيرانًا دون غيرها، وإنْ تساويًا عند اتحاد الجهة، ولا يجوز عنده أن يكون القادر ممنوعًا من مقدوره لوجوب مقارنة القدرة الحادثة وقوع مقدورها فلا يتصور المنع.

وقال **الأئمة**: المنع هو العجز المضاد للقدرة، ولم يسموا التلون منعًا من الحركة والخلاف لفظي. ولهم شبه منها قولهم السليم الذي [لا] (١) قيد عليه ولا غل، غير قادر عندكم على الشيء كالمقيد المعلول، وهذا يأباه العقلاء فإنهم يرون القيد والغل مانعين منه، وإذا راموا امتنع التسليم منه قيدوه ليمتنع فلم يكن ممنوعًا.

قلنا: المقيد والمطلق الماكث سواء في عدم القدرة على المشي، فإن اللّٰه تعالى لا يخلق للمقيد قدرة على المشي كما لا يخلقها للمطلق حال مكثه، وإنما يفرِّق العقلاء بينهما عملًا بالعوائد ووقوفًا عندها والحقائق لا توجد من العادات ولا من الاتفاق.

ومنها قولهم: إذا رأينا الصحيح السليم قد قُيِّدَ علمنا امتناع المشي عليه، فإذا أراك قيده، علمنا إمكانه منه وذاته وصفاته في الحالتين سواء، ولم يتجدد له وصف فدلَّ على أنه كان حال القيد قادرًا ممنوعًا، وكذا الطير يعض جناحه ثم يوصل.

قلنا: ليس القدرة بعد زوال القيد ووصل الريش لأجل ما ذكر، ولا يحصل بذلك وإنما يحصل عند وقوع المشي والطيران، يخلق اللّٰه له حينئذ، ولا يخلق له حال كونه مقيدًا للعادة [١٥٤/ب] ولا عند كونه مطلقًا غير ماشٍ، وكيف تستوي حالتا الماشي والمقيد عندهم والقدرة على المشي متقدمة عليه عندهم.

ومنها قولهم: القدرة باقية عندنا، ولا ينتفي الباقي إلا بضده والقيد ليس بعجز مضاد للقدرة فوجب القطع ببقائها، وقد مرَّ استحالة بقاء القدرة ونقض قولهم فيه، ثم لم لا يقال إنما امتنع مشي المقيد لخلق عجز فيه مع القيد، والعجز يتقدم المعجوز عنه عندكم كعدم القدرة على المقدور، والمرضي في الدلالة على استحالة كون القادر ممنوعًا ما مرَّ من وجوب مقارنة القدرة الحادثة مقدورها، واستدل الأئمة على ذلك بأن من حُكم القدرة التمكن من الفعل، فلو ثبتت قدرة مع امتناع الفعل انقلبت حقيقة القدرة وزالت خصوصيتها وذهب معناها، فإن العجز لما اقتضى المنع كان مناقضًا للقدرة منافيًا لها، فلو كان القادر ممنوعًا كان تناقضًا.

وعبَّر القاضي عن ذلك بأن القدرة تقتضي تمكنًا من الفعل والمنع يقتضي امتناعًا

---

(١) « لا » ليست في المخطوط.

فإذا اجتمعا ولم يتنافيا لم يكن أحدهما [أولى] [1] بالثبوت من الآخر.

قال المصنف: وفيه نظر لوجوه منها أن المقدور لا يقع بالقدرة الحادثة عندنا، ولا يؤثر فيه تعلقها به لتعلق العلم بالمعلوم، كما سيأتي، فإن أريد أن القدرة لا بد لها من مقدور وهو الحدوث، فهو ما قدمنا، والأمثل أن تبتدئ هذه الفصول في معرض الإلزام لهم، فإن المقدور يقع عندهم بالقدرة الحادثة، لكن لهم أن يقولوا أليس التمكن معللًا بالقدرة حتى يجب ثبوته بثبوتها، بل المعلل كون القادر قادرًا وهو ثابت مع المنع مشروط بارتفاع الموانع.

واستدلوا أيضًا بأن القدرة لو ثبتت، ولا يمكن مع المانع، ثم ثبت التمكن بعد زواله كان تبديلًا لحكمها، وإذا ثبت الحكم على الذات أشعر بثبوت معنى زائد، وذلك يجر إلى محالات وجهالات.

فإن قيل: المنع هو الزائد الذي ينفونه فإذا ثبت اقتضى امتناعًا.

قلنا: الامتناع نفي، وكلامنا في الفكر وهو إثبات. قال المصنف: وفيه نظر فإن الدالَّ على ثبوت العلل تجدُّد الأحكام وهي أحوال توجبها عللها، والقدرة عندهم لا يثبت لها تعدد رفع الموانع حال لم تكن قبله، فيلزم تقدير موجب لها أو القول بالتمكن كالقول: إن الحياة تصحح العلم عند زوال أضدادهم لا [١٥٥/أ] يقال جواز ثبوت العلم عند زوال ضده بحكم متحدد يفتقر إلى موجب.

مسألة: اختلف الجبائي وابنه في أن المنع يقتضي امتناع الفعل أول حال حدوثه ثم يقتضيه في الثاني:

وقد مرَّ معنى المعنى عندهم، وقد يذكرون الإطلاق والتخلية، ويريدون رفع الموانع فقال الجبائي: المنع يتعلق بما في الثاني كالعجز والقدرة، وكذا التخلية. وقال ابنه: المنع يقتضي امتناع الفعل أول حدوثه، وينقسم إلى وجود وعدم والتخلية تقتضي التمكن في أول الحال، ولا ترتبط بالثاني، وإذا أطلقوا التمكن أرادوا به الاقتدار لا التخلية والإطلاق، وهما عندنا بمعنى الاقتدار، ولا معنى لرفع الموانع.

ثم إن عدم العلم بالأحكام مانع من وقوع الفعل عندهم فلو قدرتم علمه ثانيًا

---

(١) كلمة « أولى »، ليست موجود في المخطوط أضفتها ليستقيم الكلام.

تصور وقوعه في الثاني عند أبي هاشم، ولا يمكن عند الجبائي إلا في الحالة الثالثة. فإن العلم مع سبق القدرة عليه عندهما وأثرها يقارن أول الحال عند أبي هاشم وعند الجبائي في الثانية، وعدم العلم كعدم القدرة عنده، وعندهما أن القدرة إذا انتفت بعجز في الثاني جاز وقوع المقدور مقارنًا لأول حال العجز لتعلقه بما في الثالث، واختلفا في الموانع المضادة للقدرة.

فقال الجبائي: إذا خلق اللَّه تعالى في العبد سكونًا ضروريًا، وخلق له معه قدرة على الحركة اتحدا، فلو قصد العبد أن يوقع بقدرة حركة في الحال الثانية من وجود القدرة تضاد السكون الضروري وتنافيه لم تمكنه، فإن السكون في الأولى منع من الحركة في الثانية، ولو خلق له قدرتين على حركتين مع سكون ضروري وقصد وقوع الحركتين.

ثم قال: إذا اتحد السكون والقدرة امتنع وقوع المقدور في ثاني حال وجود السكون، ولا يمتنع وقوع مقدور يضاد السكون في الثالث، فإن المنع عما في الثاني فقط. وقال ابنه: إذا خلق اللَّه تعالى سكونًا ضروريًا، وخلق معه قدرة على الحركتين فقصد إيقاع مقدوره في ثاني حال القدرة وأمكنه وتلتقي بالمقدور والسكون. وهذا أشبه بأصولهم، فإن الحادث أولًا لا ينفي الثاني من عكسه عندهم.

فأما قول الجبائي: السكون يمنع الوقوع المقدور في ثاني الحال، فإن خص ذلك بحال حدوث السكون لزم جواز وقوع ضد السكون مقدورًا في الثانية فينتقض أصله، وإن امتنع وقوع ضد السكون [١٥٥/ب] مع الثاني وحيث منعه في الثالث أيضًا، فإن الحكم إذا لم يختص بحالة الحدوث استوت فيه الحالات، ولم يكن بعضها أولى به من بعض، ولو جاز تخصيص المنع بالحالة الثانية جاز مثله في القدرة.

فإن قيل: السكون لحدوثه في الأول يمنع الوقوع في الثاني. قلنا: فليمنعه في الثالث. وأما قول ابنه: إذا قارن العلم بالأحكام القدرة ثم عدمت لم يعجز في الثاني أمكن وقوع المقدور، فيلزم منه جواز المقدور مع عدم القدرة، وهلا طرده مع عدم العلم بالأحكام.

فإن قال أبو هاشم: الحادث أولًا ينفي الثاني في عكسه، كما ينفي البياض الحادث السواد المستمر، فيلزم جواز وقوع المقدور المضاد للسكون الضروري.

قلنا: هذا لازم للجبائي لا لنا؛ لأنا نمنع بقاء الأعراض، ونفي الشيء بضده وإنما يُنفى لاستحالة بقائه، وقد يعقبه مثله أو خلافه، ويرد عليه أيضًا أن التأليف عنده يمنع المباينة حال حدوثه وفي دوامه والتأليف الباقي أحق بنفي المباينة من الطارئ.

وكذا قوله: الاعتمادات الثانية في النقل إلى جهة التنقل باقية، وفي بقائها يمنع من رفعه علوًّا، ثم يقال له لِمَ كان الحادث أولى بالمنع من الباقي، وما دليل منع عكسه؟ فإن قال الحادث متعلق بالفاعل فكان أقوى.

قلنا: هذا لا يقيده قوم، وقد يقال الباقي مستقل بنفسه لا يحتاج إلى فاعل فهو أقوى والتضاد إنما يقع بالصفات النفسية لا بالحدوث ولا بالبقاء.

فإن قال: إذا اعتمد القوي على حجر وبينه مكانه عجز الضعيف عن حمله، فإن السكنات الواقعة حادثة لا يقدر الضعيف على أضدادها حال حدوثها، فإذا أنزل الاعتماد أمكن رفعه، وإن كانت تلك السكنات باقية فدل ذلك على الفرق بينهما.

قلنا: هذا مبني على التوليد وهو باطل عندنا، ولا يلزم ذلك الجبائي أيضًا فإن الاعتمادات عنده لا تتولد، والمولد للحركة والسكون الحركة، وضده أن القدرة تؤثر في إيقاع الفعل، والعجز يؤثر في منعه، فلزم اعتبار المنع بالعجز والتخلية بالقدرة، ويمكن معارضته بأن المنع سبيله المضادة، وهي خاصة بالحدوث والذي يوضح الفرق بين العجز والمنع ومقابلتهما أن القدرة لما تعلقت بالحالة الثانية تعلقت بالثالثة أيضًا بخلاف المنع.

مسألة: في بيان حكم تمانع القادرين وصحته من فساده:

وقد تقدم في كتاب التوحيد [١٥٦/ب] امتناع تصور التمانع بين قديمين قادرين على وقوع الفعل مباشرة، فأما وقوعه متولدًا فهو مقصور على أصولهم، حيث قالوا لو تجاذب اثنان متساويان في القوة حبلًا في جهتين مختلفتين، وأثبت كل منهما فيه اعتمادات مختلفة، وتساوت الاعتمادات وقف الحبل ولم ينجذب لأحدهما، والاعتمادات لا تتمانع لذاتها بل اعتمادات كل منهما تمنع الآخر من توليد الجذب إلى جهته، وهذا مبني على التولد، وهو باطل عندنا، ولو سلم قلنا: قد علمتم أن الاعتمادات لا تتمانع، فكيف تمنع اعتمادات أحدهما اعتمادات الآخر، فإن اعتمادات أحدهما إذا لم تضاد اعتمادات الآخر لا تضاد الحدث في جهته، فإذا لم

يضاد الاعتماد الحركة في غير جهته لم يكن منعًا، ولو كان ذلك منعًا جاز بمانع الاعتمادات المختلفة في الجهات وإن لم يتضاد وهو محال.

فإن قيل: إنما تمانعا مع تساويهما؛ لأنه ليس اعتمادات أحدهما أولى بتولد الحدث من الآخر فلم تتضادا، والمنع يختص بحقيقة المضادة لتصور غيره فيها.

قلنا: إذا ثبت عدم المنافاة بين الاعتمادات وبينها وبين الجذب فلا وجه للمنع. فإن قيل: المنع يرجع إلى مسببي الاعتمادين. قلنا: هما معدومان فيستحيل تقدير التمانع بينهما.

مسألة:

قال الجبائي: إذا أحاط بالقادر من كل جهة أجسام يعجز عن زوالها لقلة قدرته وكثرة اعتماداتها، فهو ممنوع من السكون مكانه، كما هو ممنوع من الحركة عنه.

وقال ابنه: هو غير ممنوع من السكون، وإن كان ممنوعًا من جميع أضداده، والمنع من بعضها ليس كالمنع من الكل فمن كان في إحدى [1] جهاته جبل فهو ممنوع من المشي فيها دون غيرها، وهو ممنوع من السكون في جهة الجبل، وإذا تخير القادر بين ضدين لم يكن ممنوعًا من أحدهما، وإن كان ممنوعًا من غيرهما.

وقال أبو هاشم ملزمًا لأبيه: من أحاط به سور حديد من جهاته، ولم يشعر به فهو غير ممنوع من السكون عنده، وإنما يخالف إذا علم بذلك، وأقره القاضي عليه.

وعن بعضهم قياس مذهب الجبائي عدم الفرق بين العلم والجهل، فإن قيل سكون المحاط به مقدور أو لا. قلنا: كلاهما جائز، ويجوز تقدير خلقهما على البدل ثم يفرق العاقل بين الحالتين، وليس يجري في ذلك عادة وإلا شبه بقاء قدرة المحاط به على السكون.

فإن قال الساقط من علو يجب [١٥٦/ب] كونه ممنوعًا من الحركة متنقلًا وإلا جاز سكونه في الهواء، وهو محال، أجيب بأن امتناع سكونه لفقد آلته، وهو الجسم الثابت الذي نقل الساكن لا لمنعه من أضداد السكون.

قال: لو قدرنا من المحاط به سكونًا كان كالمضطر إليه، والفاعل يجب كونه

---

(١) في المخطوط « أحد » والصواب ما أثبته.

متمكنًا من الشيء وضده، ولابنه أن يقول: كما يمتنع عليه حركته مع بقاء حالته يمتنع خلقها له فعلا للّه تعالى، فإذا لم يكن ذلك منعًا له تعالى من خلق سكون فيه فكذا العبد، ويمكن الفرق بأن الرب قادر غير ممنوع بخلاف العبد، ويلزم ابنه تصور فعل ممن هو في حكم المضطر إليه، ولا مخلص فيما قاله، وقد يقول: إذا جاز كون القادر ممنوعًا من كل مقدور، ولم يتعد كونه ممنوعًا من معظم الأضداد والشرط القدرة عليها لو زالت الموانع فإذا لم يتعد الاقتدار مع الموانع من كل مقدور، ولم يتعد ذلك في معظمها بل البعيد تعلق القدرة لواحد عندكم كل المقدورات، وتمنع اقتدار على مقدور واحد، كما يمتنع اقتدار لا مقدور به ولا يمتنع قادر ممنوع عن مقدوراته، ويجوز اختصاص رفع الموانع بمقدور واحد دون أضداده، وقد يستدل الجبائي بأن أمر المحاط به بالسكون قبيح، ولو تصور ذلك منه حسن الأمر به فقال ابنه لو فعل سكونًا لم يشعر به، ولم يعلمه؛ لأن فيه سكونًا يماثله، ولا يحسن الأمر بما لا يعلم المأمور بصور الإمساك فيه فلهذا قبح الأمر به.

قال: فإن قيل يعلم ذلك بزيادة السكون ويقع مراده. قلنا: لا يمكنه إرادة سكون حادث مع بقاء سكونه الدائم، فكما يمتنع العلم بسكون حادث يمتنع إرادته؛ لأن الإرادة لا بد لها من داعية، والساكن لا داعية له إلى سكون مع دوام حاله، واستدل أبو هاشم على ابنه بما مرَّ من أنه لو أحيط به، ولم يشعر كان ممنوعًا من أضداد السكون دونه، ويلزم أباه أن يقول بحسن الأمر، إذا لم يعلم دون ما إذا علم، واستدل أبو هاشم بأن المنع مضاد أو في حكم المضاد، ولا بد من تقدير منافاة بين المنع والممنوع والأجسام في الجهات لا تنافي السكون في وسطها فيستحيل كونها منعا منه.

مسألة: العلم الضروري يمنع من أضداد العلم ومن علم مكتسب حال حدوثه:

قال الجبائي: يمنعه في بقائه [١٥٧/أ] أيضًا، وقال به ابنه مرة ثم قال لا يمنعه في بقائه بل في حدوثه كالألوان والطعوم المتضادة.

قال والطارئ أولى بمنع الباقي من عكسه وطرده في العلم الضروري، فإن المنع للمضادة وهي في حال الحدوث، وقالا إنما ينفي العلم الضروري بعلمين كسبيين فمن جعل الطارئ أحق اكتفى في نفي الباقي بعلم واحد كسبي، ومن عكس زاد عليه، وكل ما ذكر بين العلم الضروري والكسبي جاز بين العلم وأضداده، والعلمان

أحق بالبقاء عند الجبائي ولا ينتفيان إلا بخلق ضدين من فعل الله تعالى أو العبد أو مثلين وليس السكون الضروري والكسبي كالعلم لجواز اجتماعهما عندهم، وإنما لا يجتمع العلمان؛ لأن الضروري ينافي النظر والكسبي لا يحصل إلا به، فنقول إذا تم النظر وانقضى جاز أن يعقبه علم ضروري، فإذا حصل ذلك فما المانع من حصول علم كسبي معه، فليس من شرط الكسبي مقارنة النظر بل هو مستحيل لمنافاة النظر في بنى العلم به فإذا فرضنا الكلام في انقضاء النظر وحصول العلم بعده لم يمكنهم التمسك بما قالوه في منع العلم الكسبي مع منعهم اجتماع المثلين، فإن قالوا إذا ثبت العلم ضروريًّا لم يثبت داعيه إلى علم كسبي.

قلنا: سنبطل قولكم في الدواعي والصوارف على أن هذا يجرُّ إلى منع اكتساب سكون مع ثبوت سكون ضروري وهم يأبونه.

ثم قال الجبائي: لو لم يكن العلم الضروري في بقائه منعًا من أضداده أمكن العالم بنفسه التشكك في ألمه ولذته والانفكاك عن علمه الضروري، فلما امتنع ذلك لم يكن إلا لما ذكرناه، وإنما يتمكن القادر بزيادة قدرته وثبوت أضداد من أضداده العلوم الضرورية يزيد على غيرها.

وقال ابنه: العلم الضروري كسبي مثل العلم الكسبي به، ومن علم شيئًا بعلم كسبي أمكنه نفيه في ثاني الحال بضد من أضداده، ولم يحتج إلى كثرة القدرة، وقد يقل قدر العالم بالكسبي، ويمكنه الخروج عنه، وإذا جاز ذلك في الكسبي جاز في غيره؛ لأن كون الشيء منعًا لا يختلف بذلك، ويمكن أن يجاب عن تعذر الانفكاك بأنه، إنما يتعذر بخلق أعداد أكثر مما يقدر عليه مزيد الاستمرار، وقد اعتبرا ذلك في نفي البياض الباقي بالسواد الطارئ وعكسه، وبأن الدواعي إلى أضداد الضروري لا يثبت لما في الكسبي من الجهد وإتعاب [١٥٧/ب] النفس والخروج من الكسبي قد يسهل وقد يعسر والدواعي في الخروج عن العلوم لا تنحصر.

مسألة: من سبق عليه حمل ثقيل ورفعه فاعتمد عليه، هل يثبت فيه سكونًا حادثًا غير ما هو فيه من فعل الله تعالى؟

قال الجبائي: يجوز تسكين الساكن بحكم التوليد والاعتماد عنده لا يولِّد شيئًا، والمولد هو الحركة فقد تولد حركة وقد تولد سكونًا.

وقال ابنه مرة: لا يولد السكون، وإنما يولد الحركة في جهته، وإن لم ينافِهِ تحريك.

وقال مرة: يولدهما يعني إذا اعتمد على حجر يمكن رفعه، فإن أمكن حركته إلى جهة الاعتماد تحرك فيها، وإلا ولَّدَ فيه سُكُونًا. قال: وإنما يولد السكون فيما يمكن تحريكه دون غيره.

وقال بعض متأخريهم: المعتمد على حبل يولد سكونًا في القدر الذي لا فضل منه أمكن رفعه. وقال قوم: يولده في كل إجرائه، وهو غَلَطٌ لا يرضاه عاقل، فأما قوله الاعتماد لا يولد سكونًا ففيه إبطال التولد، فإن من ألصق حجرًا بجدار واعتمد عليه بحيث لو ترك اعتماده سقط فإنه يولد فيه سكونًا مشاهدةً، وقد ألزمه القاضي فصلًا آخر لم يرفعه الإمام فتركته.

وأما قوله: إنما يولِّد الاعتماد السكون فيما يمكن المعتمد رفعه، فمخالف أصله في أن المنع عن الأضداد لا يكون منعًا عن أضدادها فيلزمه أن يقول الثقيل. وإن كان منعًا من التحريك لم يكن منعًا من التسكين، إذ الثقيل في المستقر مكانه ينافي تحريكه ممن تكثر قدرته، ولا ينافي تسكينه، وأيضًا فاعتماده على الطبقة العليا من الجبل كاعتماده على الحجر الملتصق بالجدار، وقد قال إنه يولد فيه سكونًا فليكن والجبل كذلك، فإذا لزمه ذلك في الطبقة الأولى لزمه في غيرها، وأيضًا فالمحاط به لو كان تحت قدميه حجر غير ملتصق به ولا بمقره لم يمكنه تحريكه مع أنه مسكن، فإن قال يمكن ذلك إذا زال المانع.

قلنا: وكذا المعتمد على الجبل. وأما القول: إن المعتمد عليه الجبل يفعل سكونًا في قدر لو فصل منه أمكن رفعه ففاسدٌ، فإنَّ حَمْلَ ذلك القدر ممتنعٌ لالتصاقه بغيره ولو جاز تسكين ما يمتنع حمله لالتصاقه جاز فيما يمتنع لثقله.

قلت: وفيه نظر فإن الكلام فيما يمكن رفعه لو فصل لا حالة التصاقه. وأما القول بتسكين جملة الأرض فجحد للضرورة.

فصل:

قد مرَّ أن أصل المعتزلة وجوب تعلق القدرة الواحدة بكل [١٥٨/أ] مقدور وإذا وقع مقدور القدرة مباشرًا اختص بمحلها، وامتناع كون أحدنا قادرًا على بعض المقدروات دون بعضها، وبينا وجه الرد عليهم في ذلك.

ومما يصدهم أيضًا، ويتعلق بالمنع قولهم: القادر على حمل ما به بطل فقط لا يمكنه حمل ما به أخرى، ولو فعل سقط، فحينئذ قال بعضهم: من هو كذلك غير قادر على حمل ما زاد ولا عاجز عنه، وفيه نقض أصلهم السابق.

وقال حذاقهم: هو متمكن من حمل مائة في الجملة، وعاجز عما به في الجملة أيضًا من غير تعيين، أي تعيين الأولى أو الثانية، وهذا لا يفديهم، فإن الثقيل إنما يرتفع عندهم إذا وجد فيه من الاعتمادات العلوية بعدد أجزائه، ولا يمتنع أن يوجد بالقدرة الواحدة مثلان في محلين في وقت واحد، فإذا فعلت قدرته في المائة الأولى اعتمادات بعدد جواهرها، فما المانع من فعل مثل ذلك في مائة ثانية عن الأولى مع تعدد محل القدرة وكذا في الثالثة والربعة حتى يمكنه حمل السماوات والأرض. فبطل أصلهم في عموم تعلق القدرة الحادثة.

فصل: وقوع الأفعال لا يحتاج إلى آلات عندنا:

وقالوا: الماشي في جهة يحتاج إلى آلة كالرجل ومقر ثابت يقله، ومنعوا جواز المشي على الماء والطيران في الهواء بغير آلة وفق الآلة في حكم المنع، ويجوز عندنا أن يخلق اللَّه تعالى لنا الحركة في الهواء وعلى الماء، أو القدرة عليها بغير آلة ولا أثر للآلة، ولا للثابت المقل في الحقائق وموجب إسعادهم الوقوف مع العوائد المستمرة، ومما يتكلم فيه أن القائم عندنا غير قادر على ضد من أضداده حال قيامه، ويمنع اجتماع قدرتين على الضدين للزوم اجتماعهما، وهو محال فقال قوم: هما متضادتان ومنعه آخرون والخلاف لفظي لا حاصل له.

القول في اختلاف القدرتين وتماثلهما

القدرتان المتعلقان بمقدورين مختلفتان عندنا، سواء اختلف المقدوران أو لا والحادثتان المختصتان بمقدور واحد متماثلتان، كما نقول في العلم والمعلوم وإنما يختلف البابان في التصوير فتصويره في العلم اقترب منه في القدرة، فإن قدر في قادرين لا يتعلقان بمقدور واحد من وجه واحد لاختصاص القدرة بمحلها والشيء الواحد لا ينقسم على محلين، والعلمان القائمان بعالمين يمكن تعلقهما بمعلوم واحد ومنع المعتزلة [١٥٨/ب] تماثل القدر مطلقًا.

قالوا: قدرنا قدرتين مثلين تعلقت كل قدرة بما تعلقت به الأخرى، وسدت مسدها، ويلزم منه تعلقهما بمقدور واحد لجواز اجتماع المثلين في محل واحد، وهو باطل؛ لأنه لو وجدت إحداهما، وعدمت الأخرى اقتضى الأول وجود المقدور، والثاني عدمه فيجتمع فيه مقتضى الوجود والعدم.

قلنا: تعلق القدرة بالمقدور يجوز كونه مقتضيًا لوجوده، فأما عدمه، فلا نسلم كون مقتضيًا لعدمه، فإن العدم لا اقتضاء له كما مر في العلل، ويوضحه أن مقدور العبد، وإن لم يكن مقدورًا للرب عندهم فيجوز كونه مقدورًا له بألا يخلق للعبد قدرة عليه، ثم لا يلزم من ذلك أن يقال إذا وقع بقدرة العبد ما يصح كونه مقدورًا للرب لا يصح كونه مقدورًا للعبد؛ فيلزم أن يوجد ويعدم، ثم نقول المقدور يستقل بإحداهما [1] فيلزم وجوده بها، ويوضحه أن البياض يضاد السواد ولا ينافيه في الوجود والعرضية، ثم لا يجب أن ينفيه من حيث ضادده ولا أن ينافيه من حيث لم يناقضه في صفة أخرى، وتمام القول في ذلك يأتي في القدرة من قادرين وفي خلق الأعمال.

باب: يجمع شبههم في تقدم القدرة على المقدور منها قولهم: الكافر قادر على الإيمان

إذ لو كان عاجزًا مأمورًا بما يعجز عنه، ولو صح ذلك جاز أن يكلف بفعل الأكوان، وما ليس بمقدور للبشر وهو محال.

والجواب: أن تكليف المحال جائز عقلًا، كما سيأتي، ثم نقول: الكافر مأمور بترك الكفر، وهو مقدور له، وفعل الأكوان وما ليس بمقدور للشر غير مقدور له.

قال الجبائي: قدرة الكافر على الكفر ليست نعمة عليه؛ لأنها تثبت عذابه، وكذا وجوده وحياته وإدراكه اللذات ولو كان [2] ذلك نعمة كان الزنا نعمة؛ لأن فيه لذة وإن ترتب عليه عقوبات عاجلة وآجلة، ووافقه بعض أصحابنا، وشهوة تناول الحلوى المسمومة، والأصح المرضي عند القاضي أن للَّه تعالى على الكافر نعمًا لا تحصى دلَّ

---

(١) في المخطوط « أحدهما »، والصواب ما أثبته.

(٢) في المخطوط « كانت »، والصواب ما أثبته.

عليها آيات الكتاب وقصص المرسلين في تحذيرهم وإنذارهم وسيرًا لاسم الماضين، إذ كانوا يذكرونهم بنعم الله تعالى عليهم ويأمرونهم بشكرها ويحذرونهم نسيانها ويعددون عليهم أنواعها، ويثبتون لهم حملها وتفصيلها ويدعونهم إلى اعتبارها والنظر فيها، ويؤيده أن اللذة الحاصلة للكافر خلق الله [١٥٩/أ] تعالى وفعله يؤخذ ضرورة غير مقدورة، ولا توجب عقوبة، ولا تقتضي تعذيبًا على العذاب والعقوبة بالكفر والمعصية، والزنا يثبت لاستحقاق الذم بخلاف الحياة والصحة.

وقال الشيخ: الزنا هو الذنب، وليس هو اللذة ولا يولدها وإن حصلت به، ويجوز خلوه عنها، وأما تناول المسموم الحلو، فإن إدراك الحلاوة نعمة وطروء السم نقمة، وهما متعاقبان، ولما كان الضرر أقوى رجح المنع.

ويقول الجبائي: القدرة الصالحة للضدين إن شاء جعلها نعمة من حيث صلحت للإيمان جاز عكسه من حيث صلحت للكفر، فإن قال هي نعمة لصلاحها للكفر وهو المفرط بتعاطي الكفر جاز.

قلت: الدليل فإنها نعمة لصلاحيتها للكفر، وهو المحسن بالإيمان، وأيضًا فإن الوجود والحياة والصحة، إن لم تكن نعمة لم يجب شكرها، وإن كانت نعمة لم تخرج عن حقيقتها باختراعه الكفر، كما لو خلق فيه، ولو سلم أنه نعمة عليه قبحت الشكر على نعمة على السيئين والظالمين ومدركه السمع عندنا خلافًا له، وسيأتي في بابه.

قالوا: الزوج قادر على الطلاق عندكم، فإن وصفتموه به قبل وقوعه نقضتم أصلكم، وبعده لا زوج ولا زوجية، ولا قدرة، وكذا في العتق والانتقال من موضع إلى موضع.

والجواب: قلب الدلالة، فنقول متى يكون مطلقًا؟ إن قلتم قبل الطلاق فمحال، وإن قلتم بعده فلا نكاح ولا [1] طلاق، وكل ذلك تعليل وتسييغ وليس من شأن طالب الحقائق، وقد يطلق الفقهاء العجز عن خلق السماوات والقدرة على إزهاق الروح وإثبات الأكوان والكل يجوز والعمدة على الحقائق والقضايا العقلية.

---

(١) في المخطوط « فلا »، والصواب ما أثبته.

باب في تكليف ما لا يطاق

قال الشيخ: هو جائز عقلًا، وكذا التكليف بشيء مع دوام المنع منه. وقال مرة: لا يجوز التكليف بالجمع بين الضدين وفعل النقيضين، ولا بالإقدام على الفعل مع دوام المنع منه وتحقيق العجز عنه، ولم يبْنِ ذلك على القبح العقلي.

وقال بعض من جوز تكليف المحال: إنه واقع شرعًا؛ لأن اللَّه تعالى أخبر أن أبا لهب لا يؤمن، وأمره أن يصدق بما أخبر اللَّه به فقد كلف الجمع بين الضدين، وفعل النقيضين وسيأتي تفصيله.

وقال القاضي: لا يصح تكليف الميت والجماد، وإن جاز تكليف الحي الذي لا يتصور أن يعلم ما لا يطيقه.

قال المصنف: ليس من [١٥٩/ب] مذهبه امتناع القول للميت « افْعَلْ »، كما أنه ليس من مذهبه امتناع القول للذي يعلم « قُمْ واستصحِبْ مع قيامك نقودَك »، فلا تظنوا أنه يمنع ثبوت القول على هذا المنهج، لكنه سمى القول للحي العلم تكليفًا دون التعلق بالميت والجماد، وقال بكر ابن أخت عبد الواحد [1]: الطبع مانع من الإخلاص فقط، وهو مأمور بالإيمان لا بالإخلاص.

وقال بعض معتزلة بغداد: يقبح الأمر بإيقاع فعل في وقت يعلم أنه يمنع منه، ومما علم الرب سبحانه قُبحه قبل تمكينه من فعله، ومنع معتزلة البصرة تكليف المحال وقبحوه عقلًا شاهدًا وغائبًا ومنعوا تكليف القادر بما منع منه، وكلام المعتزلة على من أجاز تكليف المحال والعاجز والممنوع يتعلق بالحسن والقبح المذكورين بالفعل عندهم، وذَكَر ذلك الشق بالتعديل والتجويز هو فيؤخر إليه. واتفق أهل الحق على أن العقل لا يحسِّن ولا يقبح.

قال المعتزلة لمن منع تكليف العاجز: القاعد غير قادر على القيام حال قعوده ولا على جلب القدرة عليه؛ لأنها فعل اللَّه تعالى، فإذا جاز أمره بما هو ممنوع منه.

---

(١) بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد البصري: إليه تنسب طائفة البكرية، كان يوافق النظام في قوله: «إن الإنسان هو الروح، لا هذا القالب الذي تكون الروح فيه »، وكان يقول في التولد بقول أهل السنة، وكان ينفرد بضلالات تكفره بها الكافة. المقالات: (٣٤٢/١)، التبصير: (٦٤)، اعتقادات فرق المسلمين: (٦٩).

قال الخصم: الفرق أن القيام ممكن عند وجود القدرة عليه، والمحال غير مقدور مطلقًا.

قال المصنف: وهو غير سديد فإن اكتساب القيام (مع عدم) [(1)] القدرة عليه مستحيل يشبه كل المستحيلات.

وقد يجر التكليف بالقيام مع تحقق عدم القدرة عليه واتفاق القدرة ليس شرطًا في التكليف عند الكافة، فيجوز تكليف القاعد بالقيام من غير ترقب وقت، وهلَّا جوز تكليف العاجز، وأن المعجوز عنه يجوز كونه مقدورًا فهو من الجائزات، فإن قال لا يتقدر فعل المعجوز عنه مع دوام العجز.

قلنا: وكذا الممنوع منه. وقال الخصم وهو النجار: في نصرة الحق نزعة القاعد في الجملة قابل للقيام لعدم آفة مانعة، والعجز آفة مانعة من القدرة عليه.

قال المصنف: هذا وقوف مع التسمية فكما يمنع الفعل عند عدم القدرة، فكذا عند وجود العجز فاستويا. ثم نقول: القدرة من فعل اللَّه تعالى، ويستحيل من العبد إثباتها ومنع وقوعها من الرب، والرب قادر على إثبات قدرة على القيام بعد القدرة على القعود، وعلى إثبات قدرة بعد العجز، ويوضحه أن القدرتين على الضدين يستحيل [١٦٠/أ] اجتماعهما، فالقاعد القادر على قعوده فيه معنى ينافي قدرته على القيام فلا فرق.

وقال أيضًا: المأمور بالقيام منهي عن ضده، وهو قادر عليه فلئن لم يقدر على المأمور فهو قادر على ضده، وهو تركه بخلاف العاجز والممنوع ومن كلف بالمحال، وهذا عمدته وعمدة من تبعه، وهو أمثل ما قالوه عند المصنف، وهو باطل عنده، فإن من أصلهم أن الماشي القادر على حركاته يستحيل أمره بالصعود في السماء، فلو جاز التعويل في التكليف على كون ضد المأمور مقدورًا أجاز التكليف بالصعود، فإن الحركة إلى سائر الجهات ضد له، وهي مقدورة.

فإن قيل: الصعود في الهواء غير ممكن. قلنا: وكذا القيام مع عدم القدرة عليه ولو أقدر اللَّه تعالى بشرًا على الصعود إلى السماء، وقع ذلك مقدورًا له، والقصد بنهي

---

(١) بياض بالأصل بمقدار كلمتين أظنهما « مع عدم » استنتاجًا من سياق الكلام بعده.

المأمور عن ضده ما أمر به الإيقاف عنه وهو تركه وهو مقدور له وليس الاقتدار عليه مقصودًا للأمر.

فإن قيل: من لا آفة به إذا قصد القيام خلقت له القدرة عليه والعجز الزمن بخلافه. **قلنا**: إن أردتم أن إرادة القيام توجب القدرة عليه فباطل، فإنها لا توجبه كما مر، وإن أردتم أنها جائزة، فكذلك الزَّمِن يجوز أن يخلق له قدرة على الحركة عند إرادتها، ثم إن عنوا إرادة كسبية فلا بد لها من إرادة، وينتقل البحث إليها ويتسلسل وإن عنوا إرادة ضرورية وجب ألا يقضي بترك القيام من لم يجد من نفسه إرادة ضرورية للقيام أو للإرادة قالوا القاعد محلًّا بينه وبين القيام فهو مطلق.

قلنا: ممنوع والمطلق هو القادر، والإطلاق والتخلية سواء، النزاع لفظي في جواز التسمية وعدمه، ويدل على إثبات تكليف ما لا يطاق أوجه:

أحدها: إبطال الحسن والقبح العقليين وهو عمدتهم في منع التكليف بما لا يطاق وسيأتي ذلك في باب التعديل.

الوجه الثاني: وهو أقرب عند المصنف وأحق بالاعتماد أنه قد مر وجوب مقارنة القدرة للمقدور بالدليل القاطع، فإذا قدر وقوع الأمر بمقدور لزم وقوع تكليف ما لا يطاق وبذلك يتوصل إلى جواز تكليف الممنوع.

الوجه الثالث: ينبني على أن الأحكام ليست من صفات الحوادث، فليس الوجوب صفة للواجب، وكذا باقي الأحكام بل هي راجعة إلى [١٦٠/ب] كلام الله تعالى، وإذا ثبت ذلك جاز تقدير تعلق الأمر بالممنوع كتعلقه بغيره.

فصل:

استدل القاضي في تكليف ما لا يطاق بقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦] [1]، وقوله: ﴿ لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، والمراد الابتهال إليه في رفع المحالات.

---

(١) قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيرها: « وقوله ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا ﴾ ؛ أي من التكليف والمصائب والبلاء، لا تبتلنا بما لا قبل لنا به، وقد قال مكحول في قوله ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا ﴾ قال: العزب والغلمة، رواه ابن أبي حاتم, قال الله: نعم، وفي الحديث الآخر: قال الله: قد فعلت ».

قال المصنف: وللخصم أن يقول ليس المراد ما لا قدرة لنا عليه أصلًا، بل لا تكلفنا بما يستوعب قدرتنا ويبلغ غاية جهدنا ونهاية وسعنا. ومنه قوله ﷺ في العبيد: « **إخوانكم خولكم** »[(١)]... الحديث، وفيه: « **ولا يكلفه من العمل ما لا يطيق** »[(٢)]. قال القاضي ظاهر الآية نفي الطاقة فلا يزال إلا بدليل وليس فيما قالوه دليل كافٍ.

وقال المصنف: قد قامت الدلالة قطعًا على ما قلناه فوجب القطع بنفي سواه، وإذا انتفى دليلهم، والظاهر لا يزال بغير دليل، وجب الأخذ بما قلناه قطعًا، فإن قيل لو اقتضى الظاهر إلى القطع وجب ذلك في الفروع الاجتهادية.

قلنا: الظاهر قد يختص بالمقاييس والغير، وقد يتوقف فيه ومدارك الاجتهادات لا تنحصر فلا نأمن مخصصٍ يزيل الظاهر ومدارك العقليات مضبوطة لا تتعدى. فإن قيل: إذا جاز إزالة الظاهر في الفروع مما لم يوجب العلم كان دليلًا على أن الظاهر لا يوجب العلم، وإذا لم يوجب لم يعارض ما يوجبه كالمتواتر والآحاد.

قلنا: نحن نزيل الظاهر بنفس القياس بل نعارضه به ونعرضه للتوقف فيه بدليل قاطع وهو إجماع الصحابة على طرد المقاييس على معارضة الظواهر.

واستدل الخصم بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ ﴾ [البقرة: ١٨٤] وهو صريح في إثبات القدرة على الصوم قبل وقوعه.

قلنا: قد يزال الظاهر بدليل، وقد قيل إن الهاء في يطيقونه تعود على الفداء دون الصوم، ويجوز الإضمار قبل الذكر لقوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [الرحمن: ٢٦]، و﴿ حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴾ [ص: ٣٢] ونحوه ويؤيده أنه تعالى أمر بالصيام في أول الآية، وأوجب الفداء على القادرين، ولم يذمهم بترك الصوم فلو اندرجوا في حكم وجوبه كانوا آثمين بالفطر، وكان زجرهم عنه أولى من التعرض للقدرة، وقد قرأه ابن عباس وجماعة: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ ﴾ أي يحمّلونه فلا يطيقون وأيضًا يجوز حمل الطاقة على الصحة وعدم الآفة والعجز وعلى الحالة إلى أذاهم بالصوم معها خلق الله له القدرة عليه في العادة، ويجوز تسمية ذلك طاقة، كما يقال لما يتعدد معه

---

(١) صحيح البخاري – كتاب الإيمان باب – باب المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك حديث رقم: (٢٣٨) ضعيف الجامع للألباني.

(٢) السابق نفسه.

الفعل عجزًا أو إطلاق القول بأن المخلوقين عاجزون عن خلق الأجسام وإبداع الذوات جائز شرعًا قالوا: قوله تعالى في الحج: ﴿ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: ٩٧] [١٦١/أ] نص في تقدم القدرة.

قلنا: قد فسر النبي ﷺ الاستطاعة بالزاد والراحلة، وأيضًا فإن المغصوب يلزمه الحج بشروطه مع تحقق عجزه، ويجوز حمل الاستطاعة على الصحة كما مرَّ.

فصل: الطبع والحتم مانعان من الإيمان عند بكر:

قد مر أن بكر ابن أخت عبد الواحد يقول الطبع والحتم مانعان من الإيمان وهو مأمور به، وقد صرح في كتبه بمنع تكليف الممنوع والفاجر فتناقض قوله، فإن قال: إنما جمع بينهما عقوبة له على عظم جزائه فأجري على طرد ذلك معاقبة من أجرم، ثم عجز أو أجرم عاقبته برد توبته، وإن ندم واستغفر وأقر بذنبه، وهذا لازم لمذهبه، وإن لم يقل به.

وأما من قال الطبع ينافي الإخلاص فهو مخالف للأمة؛ لأن الإخلاص إن كان تجريد القصد إلى التقرب إلى اللَّه تعالى بالعبادة، وهو غير مأمور به عنده جاز أن يكون السجود للصنم عبادة، وأن الإخلاص هو التوبة والإقلاع لزم من قوله ألا يكون العصي مأمورًا بهما وهو خرق للإجماع.

فصل: قال الشيخ: التكليف ينقسم إلى تكليف طلب وإقصاء وإلى تكليف تعجيز وإنذار:

والمراد بتجويز تكليف ما لا يطاق الثاني، فإن الطاعة والمعصية لا توجبان ثوابًا ولا عقابًا عقلًا، بل هما أمارتان على الوعد والوعيد، والثواب فضل منه، والعقاب عدل، فإذا كلِّف بما لا يطاق، فالمراد الإنذار بالعقاب دون الطلب والاقتضاء؛ لأن طلب المحال محال، والتكليف بالجائز الممكن ليس إنذارًا بل بالعقاب لإمكان الموافقة والمخالفة.

قال المصنف: والغرض أن التكليف بالمحال كالتكليف مع عدم القدرة، فإذا لم يقتضِ الأول طلبًا فكذا الثاني؛ ولأن القدرة والقصد والاختيار خلق اللَّه تعالى فما وجه الطلب؟ فإن جاز تسمية ذلك طلبًا جاز في تكليف المحال، ويؤيده أنه ليس من شرط المكلف إرادة الأمر وقوع ما أمر به والمستحيل إرادة وقوع المحال فما الأمر به مع

عدم إرادة وقوعه فجائز.

فصل: اختلف من جوز تكليف المحال عقلاً في وقوعه شرعًا:

فمنعه أكثر الأئمة وكل الفقهاء، وأجازه كثيرون، مستدلين بأن اللّه تعالى أخبر أن أبا لهب لا يؤمن وأمره أن يصدق، فكل ما أخبر اللّه تعالى، ومن جملته أنه لا يؤمن فكان مكلفًا بالجمع بين الضدين. [١٦١/ب] قال المصنف: وهذا ظهوره غير خافٍ، فإن المعتزلة كلهم قطعوا بأنه لم يكن مأمورًا بأن يصدقه في أنه لا يصدقه، فلم يبق إلا أن تصديق اللّه تعالى، وكل ما أخبر به واجب، ولهم أن يقولوا إنما يجب تصديق الممكن، وهذا غير ممكن.

قال: والطريق المرضي في التحقيق أن الجمع بين النقيضين، لم يثبت التكليف به بطريق قطعي، ومن قصد إثبات ذلك لم يعدم مانعًا، وإن كان الغرض تقدير ورود الأمر على وجه يستحيل وقوعه عليه، فجملة الشريعة كذلك، مع تفويض الخلق للّه تعالى إذا لم يتفق خلق القدرة، فإن من لم يقدر له الإيمان مأمور به، والإيمان مع عدم القدرة عليه لا يمكن.

فإن قيل: هو ممكن بتقدير القدرة عليه. قلنا: التكليف به منجز لا مشروط بوقت ولا معتد بحالة بيانه أن القيام حال القعود محال، ولا يقال هو حال القعود ممكن عند انتفائه فكذلك هذا.

فصل: كل جائز غير مستحيل فهو مقدور للّه تعالى:

سواء علم أنه يقع كالأمور العادية، أو أنه لا يقع كتقدم الساعة على وقتها وتمام أجلها، وكل ما يستحيل وقوعه في نفسه كاجتماع الضدين، ووقوع المشروط بدون شرطه لا يوصف الرب القدرة عليه، وليس ذلك لتعلق الغاية بالاستحالة في نفسه، وليس كل مقدور واقعًا، ولا كل ما لا يقع مقدورًا، وكل واقع مقدور، وكل محال غير مقدور، ولا يقال لو علم أن شيئًا لا يكون فكان ما حكمه؛ لأنه لو وقع ذلك كان عالما بأنه يكون.

وقال من لا علم له: لو علم أن أمرًا لا يكون، ثم كان تبدل علمه، ومنع ذلك المحققون، فإن العدم لا بدل له.

وقال معظم المعتزلة: مثل مذهبنا في رواية البلخي والجاحظ. وقال عباد: ما علم أنه لا يكون لا يقال إنه قادر على كونه، بل قادر على عدم كونه، وما علم أنه يكون بعكسه.

وقال الأسواري (١): من سأل عن كون شيء غير مستحيل ولم يتعرض لعلم اللّٰه تعالى فجوابه القطع بأنه مقدور والرب قادر عليه، فإن قال ما علم أنه لا علم أنه لا يكون فهل يكون مقدورًا، فجوابه: القطع بالاستحالة.

وقال الجبائي وابنه مثل قولنا، ولكن قالا: كل مقدور وجائز. فلو قيل: لو وقع ما علم الرب أنه لا يقع فما جوابه، فالصواب لا يجاب لما يلزم من امتناع الجائز أو انقلاب العلم.

قلت: هذا قول المصنف عنهما، والأولى أن يعلل عدم الجواب باستحالة السؤال فإن ما علم الرب [١٦٢/أ] أنه يستحيل وقوعه ففرض السؤال محال.

وقد قال المصنف عقب ذلك: إن الأستاذ أبو إسحاق ربما يطلق لفظ الاستحالة في وقوع ما علم أنه لا يقع مع قطعه في مجاري كلامه أن خلاف المعلوم مقدور وليس بينه وبين الأصحاب خلاف في المعنى، بل الخلاف في جواز إطلاق عبارات أو المنع منها.

قال المصنف: واعلموا أن كل ممكن في نفسه فهو مقدور للّٰه تعالى أي لا يمتنع حدوثه لأمر يرجع إلى ذاته، كما لا يمتنع حدوث حادث لعدم صلاحية القدرة القديمة لاتحاده؛ إذ ما من معلوم تقدر حدوثه إلا والقدرة القديمة صالحة للتعلق به وبين ذلك بالمثال فقال: إذا علم الرب ألا يخلق جوهرًا في مكان خاص ووقت خاص فتقدير جوهر فيه كتقدير غيره والمتجانسان متماثلان في صفة النفس والقدرة القديمة في صفتها النفسية لا يختص بأعداد، ولا آحاد من جنس فهذا معنى قولنا ما علم الرب أنه لا يكون ليس امتناعه لنفسه، ولا لأمر يرجع إلى القدرة وبيانه أن الألوان غير مقدورة لنا لصفات هي علتها، ولا تتعلق بها القدرة الحادثة لنفسها، سواء قدر العلم بوقوعها أو عدمه.

فإن قيل: هل يقع ما علم عدم وقوعه؟ قلنا: لا، وبالجملة فالخلاف في الباب

(١) هو بكر بن سليمان الأسواري عن ابن إسحاق، وترجمته في: المكتنى في سرد الكنى جزء (١٤٧/٢).

لفظي واصطلاحي، كما مر، فإذا علم ذلك نقول: العلم لا يثبت للمعلوم صفة، ولا يؤثر فيه، سواء القديم والحادث وفاقًا بين أصحاب المذاهب، ويدل عليه أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه، وتعلقه به تابع للمعلوم، وقد تقرر ذلك في بابه فإذا كان السؤال عامًّا في كل معلوم.

قلنا: العلم يتعلق تارة بما يستحيل تأثيره فيه كذات القديم وصفاته الأزلية وبقاء الباقي واستحالة المستحيلات، فلا معنى لطلب تأثيره في ذلك، وتارة يتعلق بما يقبل التأثير من المعلومات كالحوادث التي هي من آثار القدرة، وهذا القسم قال الأئمة لا يؤثر العلم في اتخاذه، ولا في تحدد أحكامه؛ لأنه لو أثَّر فيه استحال تعلقه بالقسم الأول، فلما تعلق به بانَ أنه غير مؤثر في الثاني؛ لأن تعلقه بأحدهما كتعلقه بالآخر وبيانه يعكس الغرض، وهو أن القدرة والإرادة لما كانا مؤثرين في الحادث لم يتعلقا بالقديم، ورُدَّ بأن العلمين المتعلقين بمعلومين يجب اختلافهما، فلِمَ لا يجوز أن يتعلق بالقديم [١٦٢/ب] علم غير مؤثر وبالحادث علم مؤثر؟ وما المانع من ثبوت العلم مؤثرًا في وجه دون وجه؟

قال المصنف: والذي يعوَّل عليه في نفي تأثير العلم، أنه لو أثَّر في المعلوم الحادث فإنما يؤثر فيه لكونه علمًا به لا لعدمه ولا لوجوده، ولا لصفة أخرى لاشتراك العلم والذات في ذلك، وإنما يتميز العلم عن الذات بتعلقه بالمعلوم على ما هو عليه، وهذا الوجه في العلمين على سواء، وإذا تساويا في العلمية فلو كان العلم بوقوع شيء مؤثر في وقوعه لزم إذن علمنا حدوث أجسام أن يكون علمنا مؤثرًا في حدوثها، وذلك يؤدي إلى جهل عظيم، وإلى ثبوت فعل للمحدث مع القطع لعدم وقوعه به.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يؤثر العلم القديم في معلومه لكونه واجبًا أو قديمًا؟

قلنا: لا أثر للفرق بين العلمين بالوجوب وعدمه، فإن تعلق العلم بمعلومه لكونه علمًا لا لشيء آخر، وإذا وقع العلم لم تنقلب حقيقته.

فإن قيل: قد فرَّقتم بين القدرتين في الصلاحية للاختراع، فلِمَ لا يكون العلمان كذلك.

قلنا: ليس امتناع تأثير القدرة الحادثة في الاختراع لكونها حادثة، فلا ترد المعارضة فهذا وجه في عدم تأثير العلم في المعلوم، وفيه وجه آخر، وهو أنا نجد عالمًا بشيء وهو

عاجز عن اكتسابه، وليس القادر كذلك فإن كل قادر فاعل.

وقال القاضي: قد دلَّ العقل على الإرادة والقدرة ضرورة؛ ونظرًا، فلو قدر العلم مؤثرًا بطل السبيل إلى إثباتهما، وإذا قدحنا فيهما بوجه جاء مثله في العلم فتتكافأ الأقوال.

قال المصنف: قد وَضَحَ عدم تأثير العلم الحادث في المعلوم، وانحصار السؤال في العلم القديم، فإن زعم السائل أن تأثيره فيه لتعلقه بالمعلوم على ما عليه، فجوابه سهل بما مرَّ، وإن زعم أن تأثيره لأمرٍ غير ذلك، فهذا خارج عن مدارك العقول، ولا يمكن تقدير ثبوته إلا سمعًا، وقد مرَّ مثل ذلك في كتاب الصفات عند الكلام على تقدير ثبوت علم واحد في حكم علوم مختلفة، واستدل المعتزلة على منع تأثير العلم في المعلوم بأن العلم يجانس الجهل، فإذا لم يؤثر الجهل فكذا العلم، وقد مرَّ أنهما مختلفان، وأيضًا فقد فرقوا بينهما بوجوه سبقت فهلَّا كان هذا منها؟

وأما قول عبَّاد: إذا علم الرب أن أمرًا لا يكون، فهو غير موصوف بالقدرة على تكوينه، فمخالف [١٦٣/أ] للإجماع من أرباب المذاهب؛ لاتفاقهم على أنه تعالى قادر على خلق أمثال السماوات والأرض، وقلب الجبال ذهبًا، والمياه دمًا، وقيام الساعة الآن، وغير ذلك مما علم أنه لا يكون. ومَنْ منع ذلك فقد باح بالكفر، وإذا لم يقدر الرب على خلْق ما علم عدم كونه - على زعمه - فالعبد أولى بذلك.

وأما توقف الجبائي وابنه عن الجواب، فيلزم طردُهُ في أصول الاعتقاد، فإن عدم الجواب يعد حصرًا لأقسام حيرة ودهشة.

فإذا قيل: خلاف المعلوم المقدور هل يصح وقوعه أم لا؟ وجب الجواب بأحدهما، إذ لا واسطة بين النفي والإثبات.

فإن قيل: لا يصح، انتقض معظم أركانهم في أحكام القدر، حيث أنكروا جواز تكليف ما لا يصح وقوعه لمانع واستحالة، فإذا منعوا وقوع خلاف المعلوم، لزم أن من كلف بالإيمان مع العلم بعدم وقوعه، فقد كلف بما لا يصح منه، وفيه نقض قولهم.

وإن قيل: يصح وقوعه. قيل: فما حكم العبد حينئذ؟ ويستحيل أن يقال هو لاق بحالة إذا الغرض خلافه، ويستحيل أن يقال: تبدل؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته.

قال المصنف: والذي استقر عليه جوابهما، أن خلاف المعلوم لا يقال فيه: يجوز

وقوعه، ولكن يقطع بأنه يصح، وسيأتي بيانه عند ذكر معنى جواز الوقوع.

وأما فرق الأسراري بين تعرض السائل لذكر اللّٰه تعالى في السؤال وعدمه، فلا معنى له، فإن تعرضه لذلك لا يزيد على علم المسؤول بموجب علم اللّٰه تعالى فيه، فإذا علم أنه لا يقع، فلا أثر لذكره في السؤال، ولا لتركه.

وقد مرَّ أن المراد بقوله اختلاف المعلوم مقدور رأي لا يمنع خلق القدرة عليه لأجل صفة نفسية، ولا لقصور القدرة عنه والرب تعالى يعلم أن المحال لا يقع ووقوعه محال لنفسه، بخلاف الجائز الذي لا يقع، فإن عدم وقوعه ليس لنفسه، ولا لصفة هو عليها.

فصل: يطلق الجواز بمعنى الإباحة والحِلّ:

قال المعتزلة: يُطلق الجواز بمعنى الإباحة والحِلّ، كقوله: يجوز القصر في السفر، وبمعنى الاحتمال عند الشك والتردد، كقولك: يجوز أن يقدم زيد غدًا، وزاد القاضي معنى الصحة، وهو ضد الاستحالة، كقولك: يجوز أن يكون كذا أي يستحيل، ولم ترد اللغة بتخصيص الجواز بأحد هذه المعاني، فالوجه القول باحتمال اللفظ للكل، وعلى هذا قول الجبائي وابنه أن خلاف المعلوم [١٦٣/ب] لا يقال فيه يجوز وقوعه، ولكن يقطع بأنه يصح فيمكن قلبه عليهما، فليس أحدهما أولى من الآخر مع تساويهما لغة.

القول في البدل عن الوجود والماضي والاختلاف فيه:

قد ذكرنا في الأصول أن الأمر يجوز تقدم تعلقه على وجود المأمور به، ثم يقارن حدوثه فيكون مأمورًا قبل حدوثه ومعه، وأحال المعتزلة تعلقه بالحادث لعدم تعلق القدرة به حينئذ عندهم، وما يمنع كون الشيء مقدورًا كونه مأمورًا به، والأمر عندنا نوعان: أمر موسع، كالأمر بالصلاة التي عند وقتها، وأمر ضيق، وهو ما يوجب إيقاع الفعل عقيب الأمر بحسب الطاقة، وهو أمر به قبل وقوعه ومعه وبه قال النجار.

قال المصنف: وقد ذَهَلَ القاضي في نقل تقسيم الأمر عنده، فحكى عنه أن الأمر قسمان: أمر إعلام، وأمر إلزام، فإذا اتصل بالمكلف الأمر قبل الوقت، فهو أمر إعلام، فإذا دخل الوقت، فهو أمر إلزام، وأمر الإلزام هو الذي يتصور امتثاله عقيب التكليف، وهو ينقسم إلى: التزام توسعة، والتزام تضييق كما مر، ففي الموسع إن فعل قبل ضيق

وقته سقط الفرض، وإن أخر حتى ضاق وفعل فيه فهو إلزام توسعة قارنه إلزام تضييق، فإن فعل بعد خروجه تحقق الإلزامان بغير امتثال، وتارك الإمساك في آخر الوقت مأمور أمرًا مضيقًا، وتمام ذلك يذكر في أصول الفقه، وإنما ذكرنا هذا العدد ليبنى عليه حكم البدل.

فنقول (١): القاعد في وقت هو مأمور بالقيام فيه، القيام جائز في وقت القعود بألا يقع القعود، ويقع القيام بدلًا عنه، فهذا البدل يفتح تقدير على هذا الوجه، وليس مُحالًا وهو مذهب النجار، ولم يصرح به الشيخ، وإذا سئل عنه صرف الحوار إلى الحل أو الشك، وليس هنا تحريم، ولا تردد، وهذا نزاع لفظي.

قال (٢): ولا ينكر الشيخ صحة وقوع القيام لو لم يكن قعود، وأنكر المعتزلة صحة البدل عن الوجود، ومنعوا إطلاقها، ولا معنى للخلاف هنا؛ فإن تقدير وقوع القيام مع استمرار ضده محال، ولو قيل لهم: لو لم يقع القعود فهل كان يجوز ويصح تقدير وقوع القيام بدلًا عنه أو لا؟ لم ينكروه، فعاد النزاع في إطلاق لفظ أو منعه، فنحن نقول: يحسن إطلاق لفظ تقدير انتفاء القعود ووجود بدله، وإن كان [١٦٤/أ] القعود محققًا، وهم يأتون ذلك.

قلنا (٣): قوله تعالى في حق أهل الكتاب: ﴿ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وهو صريح في تقدير الإيمان بدلًا عن الكفر الوقع منهم القائم بهم.

فإن قيل: المراد: آمنوا في المستقبل.

قلنا: هذا تفسير بالرأي، وهو منهي عنه مذموم فاعله، وأطبق المؤولون على أن المراد إعلام الكفرة بالحسرة على فائت الأوقات وماضي الأزمان، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٠]؛ فأخبر عن جميعهم: من أصرَّ، ومن فسق، ثم قسمهم؛ فاندفع السؤال قطعًا.

فإن قيل: في القرآن مجاز، وهذا منه.

---

(١) الكلام للجويني.

(٢) أي القاضي.

(٣) الكلام للجويني.

قلنا: الغرض بيان صحة الإطلاق، والحقيقة والمجاز سواء في ذلك، وأيضًا فقد اتفقت الأمة على أن الكافر تارك للإيمان، وإنما يطلق الترك على الجائز الممكن، فلا يقال للآدمي ترك خلق الذوات وإبداع الصور؛ فدلَّ على أن الاتصاف بالإيمان بدلًا [1] عن الكفر جائز ممكن؛ فيجوز إطلاق لفظ لا تقدير فيه، وأيضًا، فإن فاعل الذنب يحْسُن أن يقال له: لو تركت ذلك وفعلت ضده كان خيرًا لك، ولا ينكر ذلك مسلم، فإن جنح الخصم إلى التأويل؛ فقد سلم صحة الإطلاق، وهو المقصود، وقد قال تعالى فيمن حكم بخلوده في النار: ﴿ وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ ﴾ [الأنعام: ٢٨]، وهو نص في جواز تقدير ما علم عدم وقوعه؛ والقصد من ذلك جواز بيان التقدير في خلاف المعلوم، إما بلفظ الصحة، أو الجواز، وإذا جاز إطلاق لفظ التقدير في خلاف المعلوم مع عدم وقوعه قطعًا فليجز تقدير البدل عن الوجود.

فإن قيل: الكفر الواقع ضد الإيمان، فتقدير الإيمان مع تحقق الكفر تقدير اجتماع الضدين، وليس تقدير خلاف المعلوم، كذلك فإن علم الرب بعدم كون شيء ليس ضدًّا لكونه.

قلنا: خلاف المعلوم لو قدر وقوعه مع العلم بعدم وقوعه كان محالًا أيضًا للزوم انقلاب حقيقة العلم، فلا فرق إذن فمن ضرورة وقوع خلاف المعلوم أن يقال: لو وقع لكان الرب عالمًا بوقوعه، وإذا جاز التقدير في العلم القديم جاز في الحادث، ونحن إذا قدرنا بدل الواقع لِمَ يجوز وقوعه مع بقاء ضده، بل نقول: لو لم يوجد الكفر لجاز وقوع ضده بدله، كما يقال: لو علم الرب أن هذا الأمر يقع لكان واقعًا، فإنما يقدر وقوعه بتقدير العلم به لا دونه وموضع [2] أن قول القائل: لو لم يكن الكفر كان الإيمان، كلام صحيح جائز شرعًا وعقلًا، وليس فيه جمع بين ضدين.

وقولنا [١٦٤/ب] في البدل عن الوجود كقولهم في خلاف المعلوم، ويجوز تقدير البدل عن الماضي، كما يجوز عن الموجود، ويصح أن يقال لو لم يقع أمر كذا لكان كذا.

فإن قيل: لو وقع البدل عن الماضي جاز تقدير خبر عن اللَّه تعالى على عدم

---

(١) في المخطوط « بدل »، والصواب ما أثبته.

(٢) هكذا في المخطوط.

آدم وأنه لم يُخلق.

قلنا: ليس كل ما يخطر في الذهن بتقدير يقع بدلًا عن الماضي، ولكن يجوز تقديره لفظًا فقط، كما يقدر في اللفظ وقوع ما علم الرب عدم وقوعه.

باب في خلق الأعمال

قال أهل الحق والنجار وجهم وأتباعهم: لا خالق إلا اللَّه تعالى، وهو المتفرد بخلق المخلوقات، لكن نفى جهم القدرة الحادثة قطعًا، وجعل الحركات الاختيارية كالصورية، وقارنه النجار في بعض ذلك.

وأصلنا أن أفعال العباد، وجملة المقدورات مقدورة بالقدرة الحادثة، وهي مع القدرة الحادثة واقعة بإحداث اللَّه تعالى.

وأجمع المعتزلة على أن العبد موجد [1] لعمله محدث له متفرد بالقدرة عليه، وأحالوا مقدورًا بين قادرين من وجه واحد، ومن وجهين، وكان متقدموهم لا يسمون المحدثين خالقين، ويطلقون القول بأنه لا خالق إلا اللَّه، فلما نبغ الجبائي خرق الإجماع السابق، ولم يقف مع اتفاق الأمة في أنه لا خالق إلا اللَّه.

وقال: الواحد منا خالق، وزاد ابنه فابتدع قولًا جره إلى أن الواحد منا خالق حقيقة وشرعًا، وأن الرب تعالى ليس خالقًا حقيقة، وأن تسميته خالقًا من الأسامي الشرعية الخارجة عن اللغة.

قال المصنف: والكلام في ذلك يتعلق بأمور وهي: بيان الخلق والمخلوق، ومعناهما، والكسب وحقيقته، والفعل وحقيقته، ومعنى الاضطرار والإلجاء، والقول في مقدورين قادرين، فتقديم ذلك أولًا، ثم بعده يذكر خلق الأعمال.

فأما الخَلْق: فهو عندنا وعند معظم المعتزلة الاختراع والإيجاد، وقد يرد بمعنى التقدير، والتقدير قد يرد بمعنى الظن. يقول قدَر قد بدا في الدار أي طبيعته، ولا يرد

---

(١) نلاحظ أن الجويني هنا استخدم كلمة موجد، ولم يستخدم خالق، كما يشيع عن المعتزلة عمومًا في غالبية الدراسات الكلامية، بأنهم قالوا العبد خالق فعله، فهم على يقين بألا خالق إلا اللَّه، ولكن ما جرهم لما قالوا هو مبالغتهم في تنزيه اللَّه تبارك وتعالى، وأنه عدل لا يصدر عنه الشر، لكن بعض متأخريهم هم من تورطوا في ذلك، وقالوا بخلق العبد لفعله.

لفظ الخلق مُجردًا بهذا المعنى، فلا يقال خلقْتُ زيدًا عالمًا أي طبيعته، وقد يراد بالتقدير تصميم العزم على أمر وقصد إبرامه حتى يظن أنه واقع كقول الشاعر:

ولأنْتَ تُفْرِي مَا خَلَقْـــتَ وبَعْضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لا يُفْرِي [(1)]

أراد تمضي ما هممت به، وقد يرد التقدير بمعنى المساواة في نحو الوزن أو الذرع [١٦٥/أ] أو بجعل شيء على قدر شيء آخر، وبه سُمِيَ الحذّاء المطرف بين طاقتي النعل خالقًا، فأما الخلق المحمول على التقدير بمعنى الظن والحدس أو الذي يحصل بكسب واختيار، فلا يطلقان على الرب تعالى.

وأما الذي هو بمعنى مساواة شيء لشيء، فيجوز إطلاقه في صفاته، وقد حمل كثير من المفسرين قوله تعالى: ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون: ١٤] على ذلك.

وقد يرد الخَلْق بمعنى الكذب والافتراء كقوله تعالى: ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ [الشعراء: ١٣٧]، وهو مجاز عن الكذب من حيث إنه قول مبتدأ غير مستند إلى حقيقة سابقة، ولا أصل محقق فهو مخترع من عدم، والخلق بمعنى التقدير يجوز أن يكون حقيقة وإن كان شاذًّا في الاستعمال، فلا يوجد إلا لشاعر أو خطيب؛ وبمعنى الاختراع سائغ دابغ، والشذوذ في الاستعمال لا يمنع كونه حقيقة لغة.

وقال الجبائي وابنه: الخَلْق حقيقة في التقدير وفي الظن والوهم؛ ولهذا قالا: الرب ليس بخالق، ثم قال ابنه على طرد ذلك: لا يُسمى أحدُنا خالقًا إلا إذا قَدَر، فأما الغافل والنائم فهو محدِث وليس بخالق، وليس ما فعله خلْقًا لعدم وجود التقدير من الغافل والنائم.

وأجبنا بمنع كون الخلق حقيقة في التقدير والظن، والبيت يحتمل المجاز ومطلق النقل لا يدل على الحقيقة لكثرة المجاز في لغتهم، ثم إن كان مجرد الإطلاق دالًّا على الحقيقة وقد شاع الخلق بمعنى الاختراع فليكن حقيقة فيه.

---

(١) البيت من بحر الكامل، وهو لزهير بن أبي سلمى، وهو ربيعة بن عبد الرحمن المزني، حكيم الشعراء الجاهليين، وهو أخو الخنساء وابنه كعب الشاعر المشهور، توفي ١٣ق.هـ. وقال هذا البيت في قصيدة من الكامل مطلعها:

لِمَنِ الدِيارُ بِقُنَّةِ الحِجرِ أَقوَينَ مِن حِجَجٍ وَمِن شَهرِ، الموسوعة الشعرية – إعداد مركز التراث – الإمارات.

فإن قيل: إذا لم يكن مجرد النقل دليلًا على الحقيقة فهل يكون الشيوع دليلًا عليها أو لا؟.

قلنا: قال بعض الأصوليين: نعم.

وقال المصنف: هو ظاهر غير مقطوع به، والظواهر لا تفيد في القطعيات، وإذا لم يكن السائغ المنتشر قطعيًا، فكيف بالشاذ، وقد اتفق العقلاء على أن الخلق في البيت مجاز، فإن أصله تقدير شيء بشيء، ثم استُعمِلَ في تقدير القوس [(١)] بالظنون وفي فصل الأمور، ولو ثبت أن الخلق التقدير فجائز إطلاقه في فعل الرب لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾ [الفرقان: ٢]، فتكون تسميته خالقًا حقيقة في اللغة.

فصل: في معنى الخلق والإيجاد:

قال المحققون: الخلق هو المخلوق والإيجاد هو الموجود والإحداث هو المحدث. وقال الكرامية: الخلق والإحداث حوادث قائمة بذات الرب تعالى عن قولهم والمخلوق ما حدث مباينًا لها. وقد مرَّ الكلام معهم في صدر الكتاب.

الكسب:

وأما الكسب.. قال الشيخ: [١٦٥/ب] القدرة الحادثة لا تؤثر في المقدور، ولا في صفته، ولا يقع بها وتعلقها به كتعلق العلم والإدراك، وتبعه فيه أكثر أصحابه.

وقال القاضي مرة: كذلك، ومرة: لا يؤثر في إثبات الذات وإحداثها، ولكن يقتضي صفة زائدة عليها تكون حالاتها، ثم قال مرة على هذا الجواب تلك الصفة مقدورة للّه تعالى أيضًا، فأثبت مقدورًا بين قادرين على وجه واحد، ولا يتحقق الحدوث في الأحوال، وقد صرح بتباين القدرتين في الصفة المذكورة، فلا يتبين تمييز في وجه التأثير، ولو قدرت قدرة حادثة مؤثرة في الإحداث على القول بالحال لم يستقم على هذه الطريقة منع وقوع حادث بقدرتين قديمة وحادثة، ثم قال: تلك الصفة لا تثبت بمجرد تعلق القدرة القديمة بها، ولو ساغ ذلك ساغ تقدير حركة ضرورية على صفة الكسبية من غير اقتدار عليها، والقدرة الحادثة لا تنفك عن القديمة.

---

(١) هكذا في المخطوط.

قال: وقول النجار وخفض بفعل بين فاعلين حقيقة مع تفرد الرب بالإحداث لا يتم إلا على هذا المذهب إن تم، وهذا أشد حواسه تفريعًا على تأثير القدرة الحادثة، وقال مرة: الصفة التي تثبت للمكتسب هي من أثر القدرة الحادثة فقط، وارتضى هذا الجواب للوقوع على تأثير القدرة الحادثة، ثم قال: يجب إطلاق القول بأن الرب قادر على مقدور العبد وفاقًا روجع المطلق فسره بأن حدوث الذات مقدور للّٰه تعالى.

وحاصل كلام الأستاذ أبي إسحاق أن القدرة الحادثة مؤثرة في المقدور، وأن أثرها صفة للذات الحادثة، وهو أحد جوابي القاضي، لكنه لا يتم مع نفيه الأحوال.

قال المصنف: والصحيح ما قاله الشيخ، ولا يصح تأثير القدرة الحادثة مع تفويض الخلق والاختراع إلى اللّٰه تعالى، قال: ثم جعل القدرة الحادثة مؤثرة، القدرة لها تعلق بالمقدور، والعاقل يدرك الفرق بين حركته مختارًا ومسحورًا، ولا يمكن صرف الفرق إلى أمر يرجع إلى القدرة فقط دون تقدير أمر في المقدور، فإن القادر يحسن تأتي الحركة المقدورة بخلاف العلم والإدراك، وهذا عندهم يمنع تعلق القدرة بالمقدور من غير تأثير، وأوضحوا ذلك فقالوا: لا يجوز قصر أثر القدرة على إيجاب الحكم لمحلها؛ لأن ذلك معلوم قبل النظر فيها، وكذا باقي الفعل من القادر لا يمكن صرف الفرق إلى كون المقدور مرادًا، فقد يريد حركة غيره لا يحدثها عند حركة نفسه من تأتي الفعل، [١٦٦/أ] ولا يمكن صرفه إلى وقوع المقدورات بحسب إرادات القادرين على التوالي والتكرار، إذ لو كان كذلك لوجب الرفق بأول مرة كالعلل، ولو لم يكن ثاني الفعل فارقًا وجب أن تكون القدرة مع الألوان والطعوم كهي مع الحركة والسكون، ولا أثر لها فيهما فلم يبق عندهم فرق غير تأثير القدرة الحادثة.

قالوا: ولو كان المقدور واقعًا بالقدرة القديمة، ولا أثر للحادثة فيه كان خلقًا للّٰه تعالى، ولم يحسن طلبه من العبد؛ إذ لا تكليف بفعل الغير كخلق الأجسام وإبداع الصورة، ولا يرد تكليف ما يطاق، فإنه لا طلب فيه عند مثبته، بل هو أمارة على استحقاق العقاب، وليس كل التكاليف كذلك، وقد اتفق العقلاء على حُسْن التكليف بالطلب والاقتضاء، وفي منع تأثير القدرة الحادثة إبطال ذلك، وهذا من أعظم شبه المعتزلة، فمن جعل القدرة الحادثة أثرًا من الأصحاب قال: ليس المقتضى من الغير خلْق واختراع، بل تثبيت صفة للمقدور مباينة له، وقد تقدم للقاضي في

ذلك جوابان:

أحدهما: أن تلك الصفة تقع بالقدرتين معًا.

والثاني: أنها تقع بالحادثة فقط وهو أقوى، إن قلنا إنها مؤثرة على الأول، ويلزم على الأول جواز مقدور بين قادرين من وجه واحد، واستحالة ثبوت المقدور بالقدرة القديمة فقط.

ويبْعُد عند المحققين افتقار القدرة القديمة في ثبوت مقدورها إلى قدرة حادثة، كما يبعد انفراد الحادثة بثبوته، ونقل المصنف عن القاضي ما معناه أن الصفة التي تكتسب بالقدرة الحادثة هي التي أثبتها المعتزلة تابعة للحدوث ومثلها بالصيغة التي يراد بها الإيجاب أو التعظيم أو الإصابة، ولم يرْضَ ذلك وأفسده بطرق فيها طول ثم قال: والدليل على صحة مذهب الشيخ دون غيره بعد الاتفاق على تفويض الخلق الرب سبحانه أن نقول دعوى صفة مجهولة بغير ضرورة ولا دليل، لا تقبل.

فإن قيل: قد قام الدليل على ثبوت الصفة المدعاة، وعلى انفراد الرب بالخلق، فلم يبْقَ مع تعارض الدليلين غير إثبات صفة غير ما يثبت بالقدرة القديمة.

قلنا: قد أبطلنا الأول بما مرَّ.

فإن قيل: ما الدليل على نفي تلك الصفة؟ قلنا: هذا كقول من يدعي صفة للجوهر زائدة على ما علم، وجوابه كجوابه به.

قلت: هكذا قال المصنف، [١٦٦/ب] والأحسن أن يقال الأصل عدم تلك الصفة، وعلى مدعي ثبوتها إقامة الدليل، ولا دليل على المانع، ومن الدليل على مذهب الشيخ وجوب تعلق قدرة الرب بكل مقدور، وسيأتي في باب مفرد، وأما قياسهم المقدور على المعلوم فباطل، وكل معلوم ثبت للعبد فهو ثابت للرب، وهو منزه عن الجهل، ولا يختص العبد بالعلم الإجمالي، وقد مرَّ ذلك في كتاب العلم.

ومما يجب معرفته هنا أن القاضي، وإن قال: القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها، وتثبت له صفة زائدة، فمن أصله أن الحركة المكتسبة مثل الضرورية، فلا يظن غير ذلك.

فإن قيل: الكسبية تختص عن غيرها بصفة فلا تساوي.

قلنا: على مذهب القاضي إنما يجب تساوي المثلين [1] في الصفات النفسية، وما تختص به الحركة الكسبية ليس بصفة نفسية، فإن الجوهر الحي العالم له حالة بائنة، ولا تجب مخالفته لجوهر غير عالم. وإذا قلنا: قصد القائل بالصيغة الإيجاب يوجب صفة تابعة للحدوث، فلا نقول: إنها مخالفة لصيغة أخرى نقصد بها الندب، بل هما مثلان.

وقال الكعبي: مختلفان وهو فاسد، وبالجملة فالصفة الثابتة لإحدى الحركتين بالقدرة كالصفة الثابتة لإحدى الجوهرين بالجملة، فلا يدل تماثل الحركتين على نفي أثر القدرة والحركات في الصفات النفسية سواء، ولا يمكن إحالة المخافة على صفة مجهولة توجبها، وأما قولهم: القادر يجد من نفسه ما في المقدور والفرق بين تعلقه وتعلق العلم فهو شبيه بقول المعتزلة في إثبات الأفعال المتولدة؛ لأنها تأتي في العادة، كما يأتي المقدور والقائم بمحل القدرة.

وقد اتفق كافة الأصحاب على إبطال التولد، أو نقول دعوى تأتي في نفس الحركة ممنوعة، فكيف بدعوى صفة مجهولة؟ فإن من أثبت القدرة الحادثة أثرًا يلزمه أن يجعل ذلك الأثر هو مقدورها؛ فيخرج نفس الحركة وصفاتها الثابتة بالقدرة القديمة عن كونها مقدورة بالقدرة الحادثة؛ فأثبت مقدورًا لا تؤثر القدرة فيه، وهذا أنكره من جعل الأمر والحال زائدًا على ذي الحال والقدرة على الحال لا تتعلق بذي الحال، خلافًا لابن الجبائي وطريقنا تمييز ما يتعلق بالحال مما يتعلق بذي الحال فيلزم من ذلك أن الحركة وصفاتها النفسية لما لم تكن من أثر القدرة الحادثة وهي الصفة [١٦٧/أ] التي يدعونها فلم تكن مقدورة، فلا تكون أفعال العباد مقدورة لهم.

ثم نقول: الحي السليم إنما يحسن بالصفات المشروطة بالحياة كالعلم والقدرة، وليست الحركة كذلك، فلا يبعد قيام حركة ضرورية به لا تشعر بها كلونه وطعمه والحركة المقدورة إذا تصورت غير مدركة، فلا معنى للإحساس بها، وإنما تحسن بقدرته أو بصفتها، ثم الثاني لا معنى له، فإن أريد به التوقع فهو غير محسوس.

وأما الاستدلال بتحقق الطلب فإن كان ممن يرى التكليف بغير المطلوب من أصحابنا لم يتم له، فإن الفاعل إذا كلف بالقيام لا قدرة له عليه، وهو مكلف به،

---

(١) في المخطوط « المثلان »، والصواب ما أثبته.

ولا ينافي القيام مقدورًا من غير قدرة عليه، فقد تحقق طلب في غير مقدور، فكيف ينكر طلب في واقع بغير قدرة؛ إذ من ضرورة انتفاء القدرة انتفاء أثرها المقدور، فإذا لم يمتنع الطلب مع انتفاء القدرة لا يمتنع مع ثبوتها وانتفاء أثرها، وإن كان من المعتزلة القائلين بأن الفاعل المأمور بالقيام قادر عليه حال قعوده بدأنا الجواب بمنع تقدم القدرة بما مر، ثم عطفنا بما قلناه للأصحاب.

ويقول المعتزلة: ما الدليل على امتناع طلب غير ممكن؟ وعندنا لا يقع بالعبد شيء، ولا يمتنع بوجه الطلب عليه.

فإن قالوا: طلب غير الممكن قبيح. قلنا: الطلب بأمر قديم يجل عن القبح والحسن.

فإن قيل: يلزم الكذب. قلنا: ونحن نستدل على إحالته بطريق غير القبيح، وسيأتي في باب التعديل.

فإن قيل: يلزم تكليف ما لا يطاق التكليف بالمحال، وإن كان لا يقع بوجه. قلنا: قد قررنا ذلك فيما مرَّ.

والحاصل من قولهم أن الرب إذا أمر بشيء كان مريدًا له، فإذا كان ممتنعًا فقد أراد المحال، وهو فاسد؛ فإن الإرادة لا تتعلق بالمحال، وعندنا يجوز؛ لأن يأمر بما لا يريد ويريد ضده، فلا يبعد تصور الطلب قولًا، وإن لم يكن المأمور به مرادًا ممكنًا، وليعلم السائل أن للشرع في الأمر والنهي طلبًا قطعًا، فإذا قال طلب غير الممكن لمحال طولب بالدليل عليه، ولا يجده.

فإن قيل: فجوزوا طلب الأكوان من العبد. قلنا: هو جائز عندنا، وقد سبق القول في تكليف ما لا يطاق.

فإن قيل: الثواب والعقاب على ما لا يوقعه العبد [١٦٧/ب] بعيد. قلنا: هما من فعل الرب ولا يوجبهما فعل العبد.

فصل: في حد الكسب:

وهو المقدور بالقدرة الحادثة، أو المقدور القائم القدرة عليه واختارهما المصنف. وعن القاضي: هو المقدور، والذي يريد به القادر عليه جلب نفع أو دفع ضر؛ فيخرج

فعل الرب، وهو مأخوذ من اللغة، وفعل النائم، ويدخل فيه كفر الكافر لزعمه أنه يجلب نفعًا، وفيه نظر، والأول أصح، وعن الشيخ أبي إسحاق هو الواقع بالقدرة الحادثة، وفيه إيهام تأثيرها فيحمل على الواقع معها [1].

فصل في إثبات القدرة الحادثة

مذهب الأستاذ يرجع إلى أحد [2] جوابي القاضي في إثبات القدرة الحادثة، وقد قال: إن الصفة التي تثبت بالقدرة الحادثة لو سميت القادر بها مخترعًا، لم يبعد، ولم يرد موافقة المعتزلة في ثبوت الاختراع للمكتسب، بل لما فسروا الخلق والاختراع بالحال، قال متجوزًا: إن كان الخلق والاختراع إثبات الحال، فقولنا في الكسب كذلك، وإذا ثبت للقدرة الحادثة أثر هو الحال، ولا ينسب إليها اختراع؛ لأن كل مخترع موجود والحال غير موجودة.

فإن قيل: أصلكم مبني على تماثل الضروري والكسبي، ويجوز أن يكون بينهما فرق يرجع إلى صفتيهما يعني عن القدرة. قلنا: كل صفة هي للحركة الضرورية من كونها عرضًا ونقله وزوالًا في جهة فهي ثابتة للحركة الكسبية فمدعي زيادة مجهولة يحتاج إلى دليل، ولو جاز ذلك جاز القول بأن الحركتين الضروريتين في جهة واحدة مختلفتان في صفة زائدة على ما قلناه، وكذا الجوهران فيجر إلى نفي التماثل وهو فاسد، وهذا لا يتم عند من جعل الكسب من أثر القدرة الحادثة.

قال القاضي: لو تماثلت الحركتان جاز اجتماعهما، ووجد المرتعش نفسه مضطرًا مكتسبًا، وهو باطل.

---

(١) الكسب: هو المفضي إلى اجتلاب نفع أو دفع ضر، ولا يوصف فعل الله بأنه كسب لكونه منزهًا عن جلب نفع أو دفع ضر، التعريفات للجرجاني مادة « كسب ». ويعتقد الأشاعرة أن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها، ولا في صفة من صفاته، وأن الله تعالى أجرى العادة بخلق مقدورها مقارنًا لها، فيكون الفعل خلقًا من الله وكسبًا من العبد لوقوعه مقارنًا لقدرته. ولقد عدَّ المحققون « الكسب » هذا من محالات الكلام، وضربوا له المثل في الخفاء والغموض، فقالوا: « أخفى من كسب الأشعري »، وقد خرج إمام الحرمين وهو من تلاميذ الأشعري عن هذا الرأي، وقال بقول أهل السنة والجماعة، بل والأشعري نفسه في كتاب الإبانة رجع عن هذا الرأي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب، الندوة العالمية للشباب (ص ٦٨).

(٢) في المخطوط « إحدى »، والصواب ما أثبته.

قال المصنف: وفيه نظر وربما قال القاضي ردًّا على المعتزلة: لو اختلفت الحركتان جاز ثبوت إحداهما مع ضد الأخرى، إذ المختلفان لا يضادهما شيء واحد عندهم، ولا يتم ذلك عندنا، فإن الحركتين اشتركتا في الصفات العامة كالوجود والعرضية وفي الصفات الخاصة كالزوال، واختصاص المحل بتقدير وصف عام بعد الاشتراك في خاص باطل، ويلزم من تقدير وصف اختص من الاختصاص [١٦٨/أ] بجهة أن يكون عرضًا واحدًا في حكم عرضين، وقد مر فساده فبطل دعوى زيادة في إحدى[1] الحركتين أو فيهما.

فصل: إثبات الصفة الثابت للرب بالقدرة الحادثة ممنوع عند القاضي

لما نصر القاضي إثبات تأثير القدرة الحادثة وجه على نفسه: هل يجوز تفرد الرب بإثبات الصفة التي أسندوها إلى القدرة الحادثة، وأجاب بالمنع، واستدل بأنه لو تفرد به كان مكتسبًا، وهو مقدَّس عن ذلك.

ورُدَّ بأن المانع كون الكسب ما وقع بقدرة حادثة أو لجلب نفع أو دفع ضر، وليس الرب كذلك، وهذا وقوف مع اللفظ فقط، وقال أيضًا: لو انفرد بها، وخلق حركة ضرورية في العبد وجب أن يجد نفسه معها كهي مع غيرها.

ورُدَّ بالمنع والفرق مدرك ضرورة، وربما نقول: لو تفرد الرب بها جاز تقدير حركة على صفة الكسبية في الميت والجماد، ورُدَّ بأن قيام أمثال مقدور الحي بالميت والجماد لا يبعد وإنما يبعد قيام القدرة بهما.

القول في الفعل وحقيقته وجواز اتصاف العبد به:

قال الشيخ: الفعل هو الإيجاد والإحداث، والموجد والفاعل هو اللّٰه تعالى، ولا يوصف العبد به حقيقة، بل مجازًا.

وقيل: هو الحادث، والأول أولى. وقيل: هو الواقع مقدورًا، فيطلق الفاعل على الرب وعلى العبد حقيقة.

وقال المعتزلة: الفعل ما وقع من القادر عليه، والفاعل هو القادر على الإيجاد وربما قيدوه بالاستطاعة؛ فإن القدرة لا تتعلق بالفعل حال حدوثه، وليس القادر فاعلًا قبل

---

(١) في المخطوط « أحد »، والصواب ما أثبته.

وجود الفعل عندهم فيلزم من اسم الفاعل [(١)] تقدير وقوع الفعل، ولزم من أصلهم ذكر تقدم تعلق القدرة؛ فلهذا قيدوا كلامهم بما دل على معنى التعلق.

وقال القاضي: الأفعال صنع يصدر عن إحداث موجد ممن يضاف تلك الصيغة إليه.

فإذا قيل: ضَرَبَ أو سَنَضْرِبُ، فالمراد أوجد أو سيوجد.

ورُدَّ بأنه لو قيل: عَلِمَ زيدٌ لم يدل على أنه أوجد العلم؛ لأنه غير مقدور له، واللغة لا تثبت بمثل ذلك.

والصواب أن الفعل ينبئ عن الفاعل، والفاعل ينبئ عن إثبات الفعل.

فإن قيل: قول القائل فعل زيد الحركة صريح في إثباتها وتأثيره فيها، ولا ننكر ذلك لغة.

قلنا: قد دلَّ الدليل على نفي أثر القدرة الحادثة، ومن لا أثر له يسمى فاعلًا.

فإن قيل: [١٦٨/ب] العرب تطلق الفاعل على العبد، ويعم استعماله فيه، فكان حقيقة. قلنا: عموم الاستعمال لا يدل على الحقيقة، وإنما يطلقون ذلك لاعتقادهم أن له أثرًا فيه، كما يطلقون على الأصنام آلهة لاعتقادهم أنها تنفع وتضر، وقد يطلقون على العبد أنه أوجد وأحدث، وليس كذلك.

القول في الاضطرار والمضطر ومعناهما:

قال الشيخ: المضطر هو المكتسب للفعل المكره عليه، وشرطه كونه مقدورًا له، وفي فعله خوف وتوقع ضرر، وإذا خلق في العبد فعل غير مقدور له لم يكن مضطرًا إليه حقيقة، كما لا يقال إنه ملجأ إليه، وربما قسم المضطر إلى الملجأ المكره، وإلى المحتاج غير المكره [(٢)].

وقال المصنف: إن بلغت حاجته حد الإلجاء فهو مضطر حقيقة، وإلا سمي به توسعًا.

---

(١) اسم الفاعل هو مَنْ قام بالفعل أو اتصف به، ويصاغ من الثلاثي على وزن فاعل نحو ضرب: ضارب، ومن غير الثلاثي على وزن مضارعه مع إبدال ياء المضارعة ميمًا مضمومة وكسر ما قبل الآخر، نحو: أسلم مُسلِم.

(٢) الاضطِرَارُ: الاحتياج إلى الشيء، وقد اضْطَرَّه إليه أَمْرٌ، لسان العرب مادة: « ضرر ».

وقال الجبائي: المضطر حقيقة من فعل غيره فيه فعلًا، ولم يشترط كونه قادرًا على أضداد ما فعل به ومغالبة فاعله. وشَرَطَ ابنُهُ في تحقيق الاسم أن يكون الفعل فيه غير مقدور له، ولا يمكنه مغالبة فاعله لو قصدها، فالضعيف إذا حرك يد قوي ولم يمنعه القوي فليس القوي مضطرًا لقدرته على منعه، ولو حرك قوي يد ضعيف فالضعيف مضطر لعجزه عن منعه، فاتفقا على أن المضطر من يفعل غيره فيه فعلًا مقدورًا له، ومن خلق فيه لون أو شهوة ليس بمضطر، وكذا الجماد، وقالا الملجأ والمكره قادران، والخلاف معهم هنا لفظي، وأما المعاني فسيأتي في باب.

وكل قول وافق كلام اللَّه تعالى أو كلام من يحتج به، فهو أولى من غيره. وقد قال تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣] فسمى القادر على التناول مضطرًا لما كان ملجأ إليه.

ولا تقول العرب للمرتعش: هو مضطر إلى رعشته، ولا يفرقون بين المُلْجَأ والمضطر.

فإن قيل: غلبة الاستعمال ليست قطعية. قلنا: القصد بيان أن المرتعش لا يسمى مضطرًا، واشتقاق المضطر من الضرر. ومن خلق فيه ما لا يضره ليس مضطرًا لغة، بل المضطر الخائف المتوقع ضررًا.

وقال الجبائي: المضطر في اللغة المُلْجَأ، ويسمى المرتعش مضطرًا بالصيغة وهو تسليم المسألة والنزاع في الصيغة.

وقال الأصحاب: إن افتقر الجبائي في المضطر على أنه من فعل غيره فيه فعلًا لزمه أن يكون القوي الذي حرك صبي يده مضطرًا، [١٦٩/أ] وأن يكون السليم المعافى مضطرًا إلى صحته وقدرته وحيوته ونحوها، ولا سبيل لإطلاق ذلك، وقيد ابنه كلامه بما يسقط بعض ذلك، فقال: المضطر من فعل غيره ما لا يقدر على منعه منه يسقط الصبي يد القوي ونفي ما عداه.

قود يقول بعض أتباعه: هو من فعل غيره فيه ما لا يقدر عليه، ولا على الامتناع منه فيلزمه كون المنتسب مضطرًا إلى وقوع ما يتولد عن السبب، وبالجملة ما لا يقارنه ضرورة ولا خوف لا يكون المتصف به مضطرًا، ووافق بعض أصحابنا المعتزلة في أن المرتعش مضطر، ثم قال: يختص ذلك بالمرتعش دون الملجأ.

وقيل: هو حقيقة فيهما، وقيل: ما يقع من فعل الرب وليس مقدورًا للعبد فهو مضطر فيه، وما هو مقدور له ليس كذلك كالحركات والعلوم، وأخذوا ذلك من قول المتكلمين: « إن بعض العلوم ضروري ».

فنقول: العلم غير المقدور [(١)] ليس ضروريًا على هذا المذهب، بل الضروري ما اكتسبه العالم ملجأ إليه، ولا حجة في إطلاق المتكلمين عند مخالفة العرب فيه وعدم معرفتهم به، والعرب لا يعرفون ذلك ولا يطلقونه.

فإن قيل: فما الفرق بين العلمين إذا كانا معًا مكتسبين. قلنا: الفرق راجع إلى صفة الفاعل لا إلى صفة الفعل، فمن فعل شيئًا اختيارًا من إكراه ولا خوف ولا توقع ضرر، فليس مضطرًا، ومن فعل الشيء من ذلك فهو مضطر، وصفة الفعل في الحالين سواء، والمضطر قادر على الفعل، وليس ذلك شرطًا في غيره فالصحيح غير مضطر إلى صحته وغير قادر عليها، والمضطر القادر وغيره قد يكون قادرًا، وقد لا يكون.

وقال القاضي: المضطر هو المحمول على فعل ما فيه ضرر أعظم منه فخصه بمن يتضرر بما ألجئ إليه، وإن دفع به أعظم منه فيلزمه أن يكون الملجأ إلى تناول الملاذ مضطرًا، أو إن جاز تسميته مُلجأ ومُكرهًا، وفي كلامه ما يجوِّز تسميته مضطرًا، ولم يكن مثله إلى الجواب الأول، إذ الاضطرار يشعر بإلحاق ضرر، ولا ضرر في تناول اللذة.

ثم قال المستشفي على الموت إذا تناول الميتة سمي مضطرًا ولا ضرر عليه طبعًا ولا شرعًا، ثم أجاب بأن النفس تعاف أكل الميتة، فقد تتضرر بذلك، فإن كان يستحله ولا يعافه فليس مضطرًا، وبأن تناول الميتة محرم شرعًا في الجملة [١٦٩/ب] فسمي متناولها مضطرًا تشبيهًا لحاله بحال من تناولها وهي محرمة عليه.

قلت: هكذا رأيته وليس بواضح ولعله غلط من الناسخ، والذي يظهر في تعليل تسمية أكل الميتة مضطرًا أن المضطر الذي يخاف ضررًا في عدم الإقدام على الفعل، وهذا موجود في من يأكل الميتة عند الحاجة فإنه لو لم يفعل خاف الموت فالخوف اضطره إلى الأكل، وصحت التسمية لوجود المعنى الذي يشتق الاسم منه.

قال المصنف: والأشبه أن المضطر من يلحقه ضرر والمكره من عليه إكراه، فأما

---

(١) في المخطوط « الغير مقدور »، والصواب ما أثبته.

الملجأ والمحمول فعامَّان فيهما.

فصل: المُلجأ قادر على ما ألجئ إليه:

ووافق المعتزلة عليه، ولم يسمِّ أحدٌ من فعل غيره فيه فعلًا ملجًأ.

وقال الجبائي مرة: الملجأ من فعل ما أخرج فعله عن استحقاق المدح أو الذم، وإخراجه عن أحدهما، إن لم يفعل مأمورًا حسنًا أو منهيًّا قبيحًا، وهذا قول مجمل ووضع الحد للكشف والبيان، ومنقوص بالصبي فإنه يكون ملجأ إلى فعل، ولا يمدح ولا يذم والإلجاء يستعمل في البهائم والمجانين، وفي المباح ولا مدح ولا ذم، وربما قال: هو الذي لو قصد ترك الفعل منع تركه، فهذا ملجأ إلى الفعل فإن كان لو قصد فعلًا منع منه فهو ملجأ إلى الترك ومثله بمن قصد قبل ملك له جند وأعوان فإنه ممتنع فهو ملجأ إلى الترك، ونُقِضَ بأن الملجأ إلى الطلاق قادر على تركه، وإن حل به ضرر، فخرج عن الحد، وليس لقتل الملك المحروس بجنده، فإنه ممتنع قطعًا في العادة، ولو كان ترك القتل ملجأ إليه وللترك وجوه لزم أن يكون الماشي على الأرض المتردد في حركاته يلجأ إلى ترك صعود السماء والذهاب في الأرض.

فإن قال: إنما يتحقق الإلجاء إذا اتخذ وجه الترك.

قلنا: وجوه الترك تنقسم بتعدد جهات الحركات، فلا فرق إذن.

فإن قال: ليس الإلجاء فعل ضد، بل ألا يفعل فلا يتحقق الإلجاء، والمتردد في حركاته غير ملجأ إلى ترك صعود السماء.

قلنا: من ضرورة الترك فعل الضد فقوله: لا يفعل كذا كقوله: « افعل غير كذا »، وأيضًا فالكلام في لفظ غريب في اللغة، والعرب لا يقولون زيد ملجأ إلى عدم صعود السماء، ولا يعرفون ذلك، ولا يطلق الإلجاء على الترك والعدم، بل على الفعل والوجود.

فإن قيل: فما هو الملجأ؟

قلنا: هو الذي يفعل فعلًا لو تركه ناله ضرر، ويعرف [١٧٠/أ] حد الضرر بالعادة.

فصل: الواقف بين الجنة والنار ملجأ إلى دخول الجنة في رأي المعتزلة:

قال المعتزلة: الواقف بين الجنة والنار ملجأ إلى دخول الجنة فإن علمه بعذاب النار

يلجئه إلى ذلك، ويلزمهم أن يكون الرب ملجأ إلى ترك الظلم المقدور له؛ لأنه عالم بقبحه غني عن وقوعه؛ ولأن أهل الجنة يلجئون إلى ترك القبائح لعلمهم بقبحها واستغنائهم عنها، وليكن الرب كذلك.

فإن قالوا: الملجأ الممنوع والرب ليس ممنوعًا. قلنا: الواقف بينهما غير ممنوع من دخول النار وهو عندكم ملجأ.

فإن قيل: الملجأ من يناله ضرر بترك ما ألجئ إليه، والرب منزه عن ذلك والواقف وإن لم يكن ممنوعًا، ففي دخول النار أعظم ضرر.

قلنا: الذي في الجنة لا يندم على الذنب، وهو ملجأ إلى تركه، وأيضًا إن كان العلم بالقبح مع الاستغناء في حكم المنع فليكن الرب ممنوعًا من فعل ما يعلم قبحه، ويستغني عنه مع القطع بأنه وقع، ولا يقع منه قبح فقد نسبوا حكمه، وحكم العالم بما يناله من الضرر، فلم سميتم أحدهما ملجأ دون الآخر، وليس ذلك أولى من عكسه، ولفظ الإلجاء لا يُنبِئ عن تخوف ضرر والاضطرار مبني عنه، ولم يقولوا به.

فإن قيل: داخل الجنة بدعوة الداعية إلى دخولها، وتصرفه الصارفة عن دخول النار.

قلنا: سيأتي القول في الداعية والصارف، ولِمَ لا يقال علم الباري يقبح القبيح واستغناؤه عنه صارف له عن فعله وداع إلى تركه، إن كان له ترك؟

واعلم أن المعتزلة يسمون أهل الحق مجبرة.

فإن قالوا: المضطر من فعل غيره فيه فعلًا، فقد سلموا أن الملجأ قادر على ما ألجئ إليه، وكذلك المجبر فإن سموهم بذلك؛ لأن فعلهم خلق الرب فيهم معنى الإلجاء فيهم ناقضوا معنى الإلجاء، فإن المجبر عندهم الفاعل للشيء محمولًا عليه، وهم أحق بهذا الاسم، فإن العبد عندهم، يوجد طاعته، وهو متواعد على تركها بالعذاب، ووعد الرب حق وصدق، فهذا معنى الإلجاء، وهو قادر على الفعل عالم بوقوع الضرر بتركه فهو في حكم التكليف أولى منه في حكم الإلجاء فإن من تمام المعرفة بالثواب والعقاب، ومن خوف عنده منا لا يعلم المخوف وقوع الضرر بل يظنه؛ ولأن من أطاع الرب وجب عليه إثباته، ولا بد منه عندهم، فليكن ذلك اختيارًا له تعالى اللَّه عن قول الزائغين؛ ولأن العبد يفعل ما يكرهه الرب، وفعله لا يوجب ثوابًا ولا عقابًا.

فصل: [١٧٠/ب] في النائم هل يفعل فعلاً قليلاً أو كثيرًا؟ أو يعلم كونه فاعلاً؟

اتفق المعتزلة على أنه يفعل القليل، ويعلم ذلك من حاله دون الكثير المتقن والغافل الدائم الغفلة كالنائم، واختلف أصحابنا في أن العلم المتقن هل يدل علم فاعله به فمنهم من استدل عليه، ومنهم من أسنده إلى الضرورة، وهو الأرجح عند المصنف.

فمن استدل بالإيقان على علم الفاعل منع صدور الفعل المتقن من النائم، ومن جعله ضروريًّا جوز وقوعه على سبيل خرق العادة، وهذا في الفعل المحكم، فأما القليل فقد قال أصحابنا والمحققون بجوازه، ولم يمنعه أحد، ووافق بعضهم المعتزلة في علمه بوقوعه منه، وقال القاضي والمحققون بجواز وقوع القليل منه، ولا يقال: إنه مقدور له قطعًا، بل يجوز أن تكون حركاته ضرورية، ولا يدل العقل أحدهما.

قال المصنف: من استدل على علم النائم بإيقان الفعل، لزمه منع تصور القليل كالكثير، فإن الفعل الواحد يكون متقنًا كالخط المستقيم، والبيت من الشعر، وفيه أيضًا أفعال وحركات عديدة، وكذا العاقل والذاهل.

فإن قيل: إن ذلك ليس كثيرًا في العادة.

قلنا: لا عبرة بإطلاق العوام في تحقيق العقائد، والعلة والكثرة من الأمور الإضافية، فالقليل بالنسبة إلى عدد، كبير بالنسبة إلى غيره، فلا يعوَّل عليها، فمن صدور الكبير عنده منع ما ظنه قليلًا، وهذا يبطل قولهم بالفرق بينهما، وإذا قلنا: الأحوال من أثر القدرة، والفعل دال على علم الفاعل، لزم أن يعلم أحوال الفعل كلها، فالوجه عدم الفرق من القليل، والكثير إما في قصوره، وإما في منعه، هذا في أفعال الجوارح، وسيأتي حكم أفعال القلب.

فصل: في جواز صدور الفعل من النائم

قال القاضي: يجوز صدور الفعل من النائم، وإن لم يعلم به، ولا يقطع بأنه مقدور له كما مرَّ، واستدل المعتزلة على أنه من فعله بأنه يوجد منه ما لو وُجِدَ من اليقظان كان على وفق القصد والاختيار، ويوجب الدواعي، والنوم يضاد القصد والداعية، ولا يضاد القدرة.

ورُدَّ بأن النائم يتصور وقوع الحركات الضرورية منه وفاقًا، فلا يتميز المقدور له عن غيره.

قالوا: كان قادرًا قبل نومه، والنوم لا ينفي القدرة؛ فيستمر حكمها.

ورُدَّ بمنع بقائها، وجواز انتفائها بصرًا فقد شرط، كما يجوز في اليقظة، وكما أن النوم لا يضادُّ العجز أيضًا، فإن [١٧١/أ] كان عدم المضادة مقتضيًا لثبوت القدرة فليكن مقتضيًا لثبوت العجز أيضًا.

قالوا: النائم بعد يقظته قادر، كما كان قبل نومه، ولم ينتفِ عنه عبْرَ النوم، ورُدَّ بالمنع، فقد ينام سليمًا ويثبته [١] ما وفا [٢] أو يطرأ عليه آفة، ووقع ذلك كثيرًا، وإنما يعلم قدرته إذا تحول وتصرف.

قال المصنف: لا وجه لتوقف القاضي عندي، وبيانه أن من فقَدَ الدلالة على أن ما يصدر من النائم فعله كان مخيلًا، وكذا اليقظان، فإذا سلمنا عن ذلك.

قلنا: ما يصدر من النائم يبين دلالة فعله جنس المقدور، وإنكار ذلك يجحد الضرورة فقد يمد النائم يده فتقع على شيء، ويتقلب في نومه، ويفرق الناظرين تقلبه، ومن رعشته، كما في اليقظان.

فإن قيل: لا تصح دعوى الضرورة مع قول القاضي بالوقف.

قلنا: لم يصح أنه تبعه عليه من يقوم به الحجة، وسنذكر لكلامه محملًا. وأما القول في أن ما يحرك من النائم، هل قام به نوم أم لا، فلا سبيل إلى دعوى الضرورة فيه، وقد قال الأستاذ أبو إسحاق: النوم ينافي العلوم والإدراكات والعدد، وإنما توقف القاضي في أن فعله ضروري أو كسبي، فقطع بأن النوم لا يضاد القدرة، ويجوز صدور المقدور من النائم، وإن مال في أكثر أجوبته إلى منافاة النوم العلم، فالوجه القطع بأن أفعاله مقدورة له كسائر مقدوراته، والنوم لا ينافي القدرة، ولا يضادها، ولا يضاد العجز أيضًا، والقاضي مع توقفه يقطع بأنه لا يخلو عنهما، فالوجه أن ما يصدر عنه مقدور له قطعًا، ويلزم منه كونه قادرًا.

فإن قيل: لِمَ لا يقال إن ما قام به الفعل لم يقع به نوم، ولا يمتنع ذلك بناء على اختصاص كل معنى بمحله القديم به. قلنا: هذا ممنوع؛، فإن النوم يعم جملة البدن، ولو جاز ذلك، جاز أن تقوم بأطراف الواحد علوم كثيرة، لا يشعر بها، وهو محال،

(١ ، ٢) هكذا في المخطوط.

وسيأتي بسطه في باب الإنسان.

فصل: النوم يضادُّ العلوم والإدراكات:

النوم يضادُّ العلوم والإدراكات باتفاق العقلاء، والخلاف في مضادته القدرة، وقد قلنا: إنه لا يضادها، فأما قول القاضي بالتوقف مما يصدر من النائم، هل هو كسبي أو ضروري؟ فيلزم منه مضادة النوم القدر، فإن المقدورات الكسبية تقارنها القدرة، فإن صرف ذلك إلى وقوعه اتفاقًا، ودلَّ على جوازه عقلًا، لم يبن إليه سبيل، ولم يَقُمْ عليه دليل.

وقال [١٧١/ب] **الشيخ**: النوم غفلة غامرة وإرادته تضاد العلوم كالغفلة، ولم يرد بذلك حده، ولا يتحرر في حد النوم لفظ سديد، وغاية ما يقال إنه معنى ينافي العلوم والإرادات والإدراكات على بعض الطرق، ولا يتعلق بمتعلقات هذه الصفات على ضد تعلقها، ولو قيل: هو آفة طارئة لم يَبْعُدْ.

وقال الفلاسفة بمرور القوى في أعماق الأعضاء، ولا تسقط به القوى المدبرة للبدن، كالحادثة والدافعة والماسكة والهاضمة، وربما قوي بعضها، وسيأتي الجواب عند الرد على الطبائعيين [(١)].

وأما الرؤيا والحلم فقد اختلف القول فيهما: فقال القدرية المعتزلة: هي خيالات وظنون.

وقال الأستاذ: الرؤيا حق والمدرك لها جزء لم يقم به نوم؛ لأن النوم يضادُّ الإدراك، وحقيقة مذهبه أن الرؤيا حقيقة، وينضم إليها تخيلات اليقظان، ثم قال: إذا رأى الميتَ حيًا أو البعيد قريبًا؛ فيجوز أن يخلق اللّٰه تعالى شخصًا على تلك الصفة فيراه النائم أو يستشكل الهواء بقدرة الرب بشكل الميت، كما يقع الظل على الجدار، قال: فلو رأى رأسه مقطوعة أو بعيدة عنه، فالمدى شيء خلقه اللّٰه تعالى فيراه على صفة نفسه، ويجوز ذلك من كونه طائرًا أو في بلد آخر؛ إذ في غير مقره.

قال [(٢)]: وإنكار حقيقة الرؤيا يجرُّ إلى إنكار رؤية اليقظان لاستواء الرؤيتين، فقد

---

(١) هنا يتضح نقل الجويني عن الفلاسفة وتأثره بهم.

(٢) أي الأستاذ أبو إسحاق.

يرى الشخص ما يزعجه ويقلقه، ثم يثنيه فزعًا مرعوبًا، قد أثر فيه ما رآه، وقد يتلو آية، أو ينشد شعرًا، أو يقول قولًا فيسمعه الحاضر كاليقظان، فلو أنكرنا حال النائم شككنا في حال اليقظان، ولكن النائم يكثر بخيلاته.

قال المصنف: نحن وإن جوزنا تعلق الرؤية بالمرئي لا على نفيه خاصة فلم نقل إنه واقع عادة، ولو وقع ذلك في النوم مع انطباق الأجفان لم يقع في اليقظة والحجب مانعة، ولم يقل أحد به.

[١٧٢/أ] إن جزءًا من القلب مدرك ما وراء السحر والتحير إلا عند خرق العادة، فالرؤية عندنا فكر في بعض أجزاء القلب لم يقم به نوم، والفكرة إذا غلبت فربما صورت الغائب حاضرًا والمفكر فيه مرئيًا وهذا مذهب المعتزلة وهو الحق [(١)].

والقول باستواء رؤية النائم وغيره باطل لاتفاق العقلاء على أن النائم لا يرى.

وقالت الفلاسفة: الرؤيا تطلع النفس الناطقة إلى حقائق الأشياء؛ لأنها تدرك العيوب بالقوة وتدمير البدن صانع لها، فإذا خمدت الحواس بالنوم، استغنت النفس عن تدبيرها فأدركت أحوال العالم العلوي، واطلعت عليه، وكذلك الأخلاق الرديئة والصفات المذمومة مانعة من ذلك، فإذا زالت تلك الصفات أدركت ما هو من شأنها إدراكه، وقد تقوى النفس فتدرك الأشياء على حقيقتها، فلا تحتاج إلى معبر، وقد تضعف فتختلط الرؤيا بالوهم والخيال؛ فتحتاج إليه لتميز بينهما، وقد تقوى بالتهذيب والتصفية وكمال الاستعداد؛ فترى الروحانيين ويشاهد الملأ الأعلى في اليقظة، وتدرك المغيبات، وهي حالة الأنبياء عندهم، وسيأتي الكلام فيه.

القول في القضاء ومعناه

لفظ القضاء ورد بمعنى الأمر والإعلام والاختراع والموت والإلزام والأداء والإرادة فإذا قيل المعاصي قضاء الله أم [(٢)] لا؟

قلنا: إن أريد به القضاء الإعلام نحو قوله تعالى: ﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ ﴾ [الإسراء: ٤] جاز أن يقول هي قضاء الله تعالى.

---

(١) هنا نلاحظ موافقة إمام الحرمين الجويني للمعتزلة.

(٢) في المخطوط « أو ».

وإذا قلنا: الخلق هو المخلوق فهو القضاء بعينه؛ فيكون المعنى أن المعصية خلق اللَّه تعالى، وإن أريد بالقضاء الإعلام أو الإرادة فهو بقضاء اللَّه تعالى وسيأتي معنى القدر، فالكفر خلْق اللَّه تعالى، مراد له كفرًا قبيحًا معاقبًا عليه باطلًا، ولا يشتق له اسم فاعل كظالم [١٧٢/ب] ومبطل وكافر، وإن كان الكفر والظلم والباطل خلقًا له ويوضحه أن الضعيف المُذنَّب [١] والليل المظلم من آيات الرب، ولا يجوز إطلاق الضعيف والظلم على الآيات والجبال الراسية والبحار الزاخرة من آياته، وهي زائلة فانية، ولا توصف الآيات بذلك، فقد تصح المعاني، وتُنكر الألفاظ، فإن تعذيب الكفار بالنار وأنواع النكال مضر بهم، وشرٌّ لهم، وهو فعل الرب فيهم، ولا يقال له مضرٌّ ولا مؤذٍ.

فإن قيل: الرضا بالقضاء واجب قال ﷺ: يقول اللَّه ﷻ: « **من لم يرْضَ بقضائي فليطلب ربًّا سواي** » [٢].

فإذا قلتم: الكفر قضاء اللَّه تعالى، لزم وجوب الرضا به، وترك قتال أهله وعدم النهي عنه.

قلنا: وجوب الرضا بالقضاء ممنوع، فإن من أصابه آلام وأوجاع يعجز عنها لا يلزمه في أصل الدين أن يرضى بها، وله أن يسأل اللَّه في دفعها.

ولو قال أحد يجب على المريض ترك العلاج والتداوي كان خارقًا للإجماع والحديث من [٣] باب الآحاد [٤] فلا يعارض القطعيات وتعارضه أنه ﷺ كان يتعوذ من سوء القضاء.

ومن وقع في نار تحرقه أو من [٥] يغرق لا يلزمه المكث حتى يموت، بل يجب

---

(١) جرم سماوي له ذنب غازي يضيء، يدور حول الشمس في فلك بيضي، ويظهر من حين إلى حين، (المعجم الوجيز: مادة ذنب).

(٢) مجمع الزوائد - للحافظ الهيثمي - كتاب القدر - باب ما جاء فيمن يكذب بالقدر ومسائلهم والزنادقة.

(٣) في المخطوط « ما » والصواب ما أثبته.

(٤) في حجية أخبار الآحاد وإفادتها للعلم، ثم حجيتها في العقيدة، يسير الجويني في ركب غالب شيوخه في أنها لا تفيد العلم، وهذا غير صحيح، وقد رددت عليهم بالتفصيل في مبحث خاص بهذه القضية بقسم الدراسة.

(٥) في المخطوط « ما » والصواب ما أثبته.

عليه الدفع بما يمكنه والنجاة بمقدوره.

القول في المقدور بين قادرين:

والنزاع قريب؛ لأنا نعلم أنه لا خالق إلا اللَّه، ويمتنع مخلوق بين خالقين، ولهم في منع اختراع. وإذا أخذنا مقدورًا بين قادرين قلنا: اللَّه خالقه، والعبد مكتسبه، وهم يمنعون الكسب، [١٧٣/أ] ولا تتعلق القدرة عندهم إلا بالإحداث، وشبههم في الباب مبنية على منع مخلوق بين خالقين، فإذا راموا إبطال الكسب أفردوه بالذكر، فإن أبطلوه، وقالوا: العبد مخترع، فلا نزاع في منع مخلوق بين خالقين.

ولهم [1] في منع اختراع بين مخترعين شبه منها: أنه لو قدرنا مقدورًا من الرب والعبد مباينًا لمحل قدرة العبد، فالرب قادر على إيجاد بلا سبب، والعبد لا بد له من سبب مباشر أو متولد، فإن أوجده الرب سبحانه؛ وجب وجوده من حيث أوجده اللَّه تعالى، وعدمه من حيث تسبب العبد، واجتماعهما محال.

قال المصنف: وكلامهم قسمان:

أحدهما: منع مخلوق بين خالقين. **والثاني:** منع مقدور بين قادرين.

والأول: لا خلاف فيه، فإذا انحصر أثر القدرة في الخلق، وقالوا العبد خالق زال الخلاف ووافقناهم في منع مخلوق بين خالقين.

وأما الشبهة فمبنية على التولد، وهو باطل عندنا بما سيأتي، وعلى أنه لو خلق الرب تعالى سببًا لتولد ذلك السبب مبنيًا، وهذا باطل؛ إذ لا أثر لغير القدرة في الإيجاد، فتقدير سبب متولد باطل، وأيضًا فالمسبب يقع عندهم بالسبب، والسبب يقع بالقدرة في محلها، فلا يكون المسبب مقدورًا، بل الواقع بها السبب القائم بمحلها فغرض الكلام في الصورة المذكورة ينافي روم مقدور العبد حقيقة فيلزم أن ما قدروه للرب حقيقة، يجوز وقوعه بسبب من العبد [١٧٣/ب] (من مكرر.....) [2] كالغفلة، ولم يرد بذلك حده ولا يتجرد في حد النوم لفظ سديد وكأنه ما يقال إنه معنى ينافي العلوم.

---

(١) أي المعتزلة.

(٢) هكذا في المخطوط، هناك سطر بالكامل عبارة عن نقط.

قال الشيخ: النوم غفلة غامرة، وأراد أنه يضاد العلوم والإرادات والإدراكات على بعض الطرق، ولا يتعلق بمتعلقات هذه الصفات على ضد تعلقها، ولو قيل هو آفة طارئة لم يبعد.

وقال الفلاسفة: عود القوى في أعماق الأعضاء، ولا تسقط به القوى المدبرة للبدن كالحادثة والدافعة والماسكة والهاضمة وربما قوي بعضها، وسيأتي الجواب عند الرد على الطبائعيين [1]، وأما الرؤيا والحلم فقد اختلف القول فيهما: فقال القدرية المعتزلة: هي خيالات وظنون.

وقال الأستاذ: الرؤيا حق والمدرك لها جزء لم يقم به نوم (لأن النوم) [2] يضاد الإدراك، وحقيقة مذهبه أن الرؤيا حقيقة، وينضم إليها تخيلات كرؤية السراب بسبب من العبد، فإن أوجده الرب فلم يوجد مقدورًا له، فهو لفعل يقدر مولدًا لو نسب إليه شخص كان متولدًا من السبب الموجود فيه، ولو قدرنا مثل ذلك من غيره، كان متولدًا منه أيضًا على البدل، وإن كان لا يقع فعل واحد عنهما جميعًا، ثم تصور وقوعه من أحدهما بالسبب الصادر من أحدهما لا يمتنع من حيث يقال: يجوز تصور صدور هذا الفعل بسبب من غير هذا المسبب، فإذا لم يوجد من ذلك الغير المقدور السبب، وُجِدَ في فقد السبب منه عدم هذا الفعل، ويجب من وجود السبب من هذا المسبب وجود المسند؛ فيلزم التناقض، فإذا لم يلزم ما قلنا بين مسببين لا يلزم بين قادر ومسبب، بل الثاني أبعد، فإن القدرة أحق بالتأثير في الاختراع من أحد المسببين.

فإن قيل: الواقع من أحدهما غير الواقع من الآخر، لو قدر وقوعه منه، وإن كان الواقع منهما مثلين فهما غيران تقديرًا.

قلنا: نحن جرَرْناكم إلى هذا وربطناكم فيه؛، فإن السببين المقدورين بين مسببين مثلان، والاندفاع المتولد من الاعتمادين المتولدين في جهة واحدة؛ فلم صلح أحدهما لاندفاع دون الآخر، فإن جاز ذلك جاز مثله في المسبب والمخترع، ولو وجب تغاير المسبب لتغاير المسببين لوجب تغايره لتغاير الأوقات في حق المسبب الواحد، وهذا إن

---

(١) كتاب الرد على الطبائعيين في (الكامل ل١١/ب).

(٢) هاتان الكلمتان وجدتا مكتوبتين في هامش المخطوط الأيسر.

التزموه في المتولدات غير الباقية امتنع عليهم في الباقية، وأيضًا فلم لا يقال كل من المقدرة والسبب يقع به الفعل لو انفرد، فإن تعلقت القدرة أولًا بسبب من العبد وجد [١٧٤/أ] المقدور، فإن وجد السبب، ولم تتعلق القدرة به تعلق إيجاد وجد المسبب، ولا منع في ذلك، ولا إحالة، وقد فرضوا شبههم في تخيل شبهة عند تقدير انفراد تعلق القدرة ولا أصل له.

فإن قيل: وجود فعل من قادر متسبب محال؛ لأن كلًّا منهما مستقل لو انفرد فاجتماعهما وارتفاعهما محال والتخصيص تحكم.

قلنا: هذا سديد في الجملة، وقد قلنا مثله في القادرين، لكن لا يتم لهم ذلك، فإن قدرة العبد لا تؤثر في الاتحاد، ولا بد من ثبوت صفة له متعلقة بشيء هو من أثر القدرة، ثم إنهم أفسدوا هذا النحو، حيث أجازوا قيام علمين مثلين بمحل واحد وقطعوا بأن الثاني لا يفيد مزيدًا، ومن حُكْم العلم أن يثبت لمحله ما لم يكن بائنًا قبله، ويمتنع أن يثْبُت للعلم حالان معلولان بالعلمية، كما يستحيل ثبوت وجودين وحيزين لجوهر واحد مانعين لحدوثه.

قالوا: لو قدرنا بين محدثين، فإما أن نقدر مسببها في غير محل قدرتيهما أو في محلهما أو في أحدهما الأول باطل؛ إذ يلزم وقوعه عند وجود أحدهما وامتناعه عند عدم الآخر، وكذا الثاني لامتناع قيام عرض واحد بمحلين، وكذا الثالث لعدم الترجيح، وقد تقدم هذا بعينه، والجواب عنه.

ثم نقول: لِمَ لا يجوز أن يقف الفعل على مسببين واعتمادين يؤثران عند الاجتماع، ولا يؤثر أحدهما لو انفرد، كما يتوقف إمكان الفعل على قدرة الفاعل وعلمه ووجوده، ولا يؤثر أحد منهما فيه لو انفرد.

قالوا: لو جاز مقدور بين قادرين، فعجز أحدهما، وجب أن يقع، ولا يقع، وهو محال، وقد تعرضونه في المحال والممنوع، وهما كالقادر [1] والعاجز، والجواب أنهما إن كانا بحيث لو انفرد كل منهما أمكن وقوع الفعل منه، فوقوعه يتصور، وإن عجز أحدهما، فلا أثر لعجزه، وإن لم يكونا كذلك، امتنع وقوعه لعجز أحدهما، فإن

(١) في المخطوط « كالقاد »، والصواب ما أثبته.

اجتماعهما شرط فيه، ولم يوجد، فإما أن يقع الفعل بأحدهما على الأول، أو يمتنع وقوعه على الثاني، ولا يجتمع لزوم الوقوع وامتناعه في القسمين وإن صوروه في وقوعه في القادرين، ثم أحالوه فقد مر جوابه.

وقال القاضي: لِمَ لا يقال: إذا وقع مقدور بين قادرين لا يسوغ تقدير [١٧٤/ب] عجز أحدهما، فإنه يؤدي إلى ما قلتم فإما أن يثبتا قادرين معًا أو عاجزين معًا؟ وكذا في المنع فائدة؛، فإن المنع قد يكون فعلًا في محل فيه تقدير مقدور بين قادرين، وهو مضاد للمقدور، فيمتنع به الاختراع عليهما.

قال المصنف: وما قالوه لا يتم إلا في مقدور بين مخترعين، فأما ما بين مخترع ومكتسب، كما نقوله، فإن عَجَز المكتسب لا يمتنع المخترع، وعجْز المخترع يوجب عدم الوقوع، فإن القدرة الصالحة للاكتساب لا تصلح للاختراع، سواء انفردت أو كانت مع غيرها، وربما قالوا: لو قدرنا مقدورًا بين قادرين، وقصد أحدهما وقوعه، وكرهه الآخر، ومنع منه، ثم وقع، كان مُحالًا، كما أن المنفرد بالقدرة لا يقع مقدوره مع صرفه عن إيقاعه.

قلنا: إن كان كل منهما يستقل به لو انفرد وقع بقصد أحدهما فقط والألم يقع إذا كرهه أحدهما أو صرف عنه وقد مر مثله.

قال القاضي: ما المانع من القول بوقوع المقدور، وإن انصرف أحدهما فإنه لا يختص بالمنصرف فليكن لوقوعه قصد أحدهما، وليس كالمنفرد بالقدرة، فإنه إذا انصرف، ولم يبق لغيره قصد ولا داعية إلى الوقوع، ويمكن أن يقال شرط وقوعه بين قادرين، توفر دواعيهما عليه، ولم يوجد، وقد يقولون: إن ذم المنصرف أو مدح فهو محال؛ لأنه غير قاصد، وإن لم يذم ولم يمدح فهو محال لوقوعه مقدورًا له، وهو ركيك؛ لأنا نقول: لا يذم لعدم قصده، وليس كل من أوقع شيئًا يذم عليه؛ لأنه قد يوقعه، فظن أنه حسن، ولم يكن كذلك، والنائم يوقع شيئًا لا يذم عليه.

نقول: القدرة الحادثة عندكم تتعلق بالأضداد، وبما لا يتناهى، والرب قادر على ممكنات في محل قدرة العبد لا تتناهى، والممكنات متماثلة، فكل مقدور للعبد في حكم مقدور الرب، وسنعود إلى شيء من ذلك، وكلامهم في هذا الباب مفروض في مخترع بين مخترعين، وفرضها بعضهم بين مخترع ومكتسب، فقال: لو جاز

ذلك كان العبد مضطرًا لوقوع المقدور بفعل غيره، ومختارًا لزوم قدرته، وهو محال، وقد تقدم ما فيه جوابه.

قالوا: لو وقع بين مخترع ومكتسب لوقع بين مخترعين الفرق أن قدرة كل واحد من المخترعين مؤثرة، فلو اجتمعا [١٧٥/أ] أسقط كل منهما أثر الآخر أو قدرة المكتسب غير مؤثرة قالوا ثبت مقدور بين الرب والعبد، كان العبد شريكًا للرب.

قلنا: إذا لم تؤثر قدرة العبد في الإيجاد فهي كالعلم، ومن علم ما يقدر الرب عليه ليس مشركًا وهو أولى باسم الاشتراك، فإنهم راموا مساهمة العبد للرب في الخلق، ونحن نفوض الخلق إليه فقط.

وأما ما يجب اعتماده في الباب، فيظهر في ضمن فصول الأول في ثبوت مقدور بين الرب والعبد، ويعلق الأصحاب في ذلك بوجوه منها: أنه إذا جاز معلوم لعالمين ومدرك لمدركين، جاز مقدور لقادرين، ورُدَّ بمنعه؛ إذ يلزم منه مخلوق بين خالقين.

وقد يقولون: إذا جاز كون الشيء معلومًا من وجه مجهولًا من وجه أو معلومًا من وجهين جاز مقدور لقادرين، وقد تقدم منع ذلك، والمختار أن المعلوم زائد على المجهول، وأن القدرة الحادثة لا تزيد على متعلق القدرة القديمة، وقد يمثلونه بمجهول بين حاملين أو مملوك بين مالكين كالعبد المضاف إلى الرب وإلى مالكه.

ورفض المصنف الكل، فلا فائدة فيه، والمَرْضِيُّ عنده من الدلالة، بناء الكلام على انفراد الرب بالخلق، واتصاف العبد بالقدرة؛ ويلزم من الأمرين أن مقدور العبد مخترع للرب وهو القصد، وأما انفراد الرب بالخلق، فسيأتي دليله، وأما قدرة العبد، فقد تقدمت.

وقد حرر المصنف من كلام القاضي والأستاذ دليلًا حاصله أن الرب قادر على أعراض لا تتناهى على البدل وعلى كل مقدور، فإذا خلق العبد وأقدره على نوع من المقدورات فذلك النوع كان مقدورًا للرب قبل أن يخلق العبد فإذا خلقه فمحال أن ينقطع تعلق القدرة القديمة بذلك النوع؛ لأنها قديمة، بل يجب دوام تعلق القدرة القديمة بذلك النوع؛ لأنها قديمة بل يجب دوام تعلق القدرة القديمة بذلك النوع وبقاؤه كما كان قبل خلق العبد وإقداره عليه، ويلزم من ذلك أن يكون ذلك النوع مقدورًا للرب والعبد، وهو مذهب أهل الحق.

فإن قيل: يجوز أن يقال تتعلق قدرة الرب بسكنات الجسم الذي سيقدره، ولا تتعلق بما سيقدر عليه الجسم من السكنات، كما أن العلم الحادث يتعلق [١٧٥/ب] بمعلوم واحد لنفسه لا يتعداه، وحاصل السؤال الفرق بين ما علم الرب إقدار العبد عليه إذا خلقه وبين غيره، وحاصل الجواب أن تعلق القدرة القديمة بالكل قبل خلق العبد وإقداره وبعده سواء، كما مر، وتقدير إيجاد العبد وإقداره لا يغير حكم القدرة القديمة في عموم تعلقها، وأيضًا، فإن ينجز الحدوث بقطع تعلق القدرة الحادثة فلِمَ كان توقع أحد القسمين قاطعًا دون الآخر؟ ولا جواب عنه.

وأيضًا، فإن الجسم قبل خلق القدرة فيه يجوز قيام سكنات لا تنحصر به، وكل ممكن مقدور للرب. فإذا خلق له القدرة على البعض انقلب الجائز مستحيلًا، وأيضًا قد وافقونا على عدم وقوع ما علم الرب لا يقع، ووقوعه مقدور له؛ لأنه من جنس ما علم وقوعه، وتعلق قدرته عام، فلو رُدَّ عليهم في خلاف المعلوم ما قالوه في الدليل من أن كونه قادرًا على ما علم وقوعه، يختص به اختصاص العلم الحادث بمتعلقه، لم يكن لهم جواب إلا منع تعلق صفاته بالخصوص، ولو جاز دعوى الخصوص ببعض الأعراض، جاز مثله في الأجسام.

ثم إنهم قالوا: ما يقدر عليه الرب من السكنات في الجسم الذي سيجعله قادرًا لا يتناهى، ثم أثبتوا أمثالها غير مقدورة له، وهو تناقض صريح.

وقال القاضي: مقدور العبد من جنس مقدور الرب، فلو لم يقدر الرب على مقدور العبد لم يقدر على غيره، ورُدَّ بأن الجوهر الباقي من جنس الجوهر الحادث، والثاني مقدور دون الأول، ويلزم من طرده أن يقدر العبد على مثل مقدوره القائم بغيره.

الفصل الثاني: في منع كون مقدور واحد بقدرتين لقادر واحد:

ويظهر مقصود الفصل في حمل الأولى، إذا اتحد مقدور الرب لم يتعلق إلا قدرة واحدة وفاقًا، وإذا اتحد مقدور العبد لم تتعلق به قدرتان توجب كل منهما له صفة لا توجبها الأخرى، ولا تؤثر القدرة الحادثة في مقدورها من وجهين، ويمتنع ثبوت قدرتين للرب تتعلقان بمقدور واحد، وفي جواز تعلق القديمة المتعلقة بالاختراع بصفة أخرى للمخترع تفصيل [١٧٦/أ] ثانٍ، وتعلق قدرتين حادثتين بمقدور واحد

لقادريهما محال؛ لأنهما إن كانا مثلين لم يقوما بمحل واحد، وإن كانا خلافين فهما كعلمين حادثين لا يتعلقان بمعلوم واحد.

وقال بعض الأصحاب: لو جاز ذلك لجاز تقديرهما في محلين ثم يتعلقان بمقدور واحد في أحدهما، ويلزم تقدير مقدور واحد بين قادرين مكتسبين وهو محال ورد بأن القدرة لا تتعدى محل مقدريهما، والعلم يتعلق بما ليس في محله.

فإن قيل: هل يجوز تعلق قدرتين حادثتين بمقدور واحد في وقتين بتقدير إعادته بعد عدمه.

قلنا: نعم وإعادة [1] الأعراض جائزة على الصحيح، كما مرَّ، وتعدد القدرتين لا يوجب تعدد المقدور، وإن وجب عكسه في الحادثة كالعلم والمعلوم، وسيأتي في كتاب التولد منع تعلق قدرتين في محلين بمقدور في أحدهما واختصاص القدرة الحادثة بمحلها.

فإن قيل: هل تتعلق القدرة الحادثة بمقدور واحد من وجهين؟

قلنا: هذا مبني على تأثير القدرة الحادثة في الإيجاد، والصحيح منعه، كما مر، فعلى هذا قال القاضي: إذا قلنا القدرة الحادثة تقتضي صفة لمقدور بأنها تكون كسبًا.

فإذا قيل: فهلَّا اقتضت له صفتين؟

قلنا: دل الدليل على ثبوت صفة واحدة بائنة أولى من أكثر.

قال المصنف: وقد مرَّ أن الصفة المدعى زيادتها للكسب لا أصل لها، وإذا انتفى تأثير القدرة الحادثة، امتنع ثبوت الصفة المذكورة.

وقال أيضًا: لو أثرت القدرة في ثبوت صفتين لجاز تقدير ثبوت إحداهما فقط وحينئذ يكون المكتسب مقدورًا من حيث ثبوت تلك القدرة ومعجوزًا عنه من حيث انتفاء الأجزاء.

ورُدَّ بأن تلك الصفة المدعاة هي نفس المقدور لا الذات ولا وجودها، فإن كانا صفتين فهما كمقدورين، يوجد أحدهما عند القدرة عليه، ويمتنع الآخر عند العجز عنه وعلى هذه الطريقة لا يتم القول بوجوب مقارنة العجز ثبوت المعجوز عنه صفة

---

(١) في المخطوط « وأعاد » والصواب ما أثبته.

مقدرة كانت تثبت لو ثبتت القدرة عليها، وهي متبقية مع ثبوت العجز عنها، وليس العجز عجزًا عن العقود وإن قارنه.

وقال القاضي أيضًا: لو قدرنا إثبات [١٧٦/ب] صفتين، جاز أن تؤثر القدرة في إثبات إحداهما حال الحدوث والأخرى حال البقاء، فيلزم أن يكون الباقي مقدورًا للعبد وهو غير مقدور للرب وفاقًا، ورُدَّ بأن مقدورات العباد من جنس الأعراض التي لا تبقى، ثم إن ما أنكره في الحالة الثانية يلزمه في الصفة الواحدة بأن يخلق الرب سكونًا ضروريًّا، ويعتقد دوامه، ثم يخلق للعبد القدرة على صفة يثبتها في حال بقائه، ولو سلم ما قاله لم يلزم ما ذكره، فإن المقدور هو الصفة المتجددة لا الذات والذات هي المتصفة بالبقاء والدوام، ثم إذا قلنا: الأحوال تقع بالقدرة فلا تقع بها ابتداءً، بل تقع بها الذوات، ثم تقع بها أحوالها، فلو جوزنا وقوعها مفردة لزمنا القول بنفي الأعراض، فإنا إذا رأينا جسمًا لابثًا ثم تحرك.

وقلنا: قامت حركة أمكن أن يقال بل قام به حال واقعة بالفاعل لا عرض زائد، ولا جواب عن ذلك فيمتنع إثبات الأعراض على هذا فكل ما يتوقع من انتفاء وتفرد بالفصل والعلم ويثبت عن مُقبِّح، وينتهي إلى منقطع فهو ذات موجودة قطعًا، ومن رام إثبات الحال أسند أمرين إلى الضرورة: أحدهما أن الحال لا تقع مفردة بالقصد والتخصيص، والثاني أنها لا تدرك، فإن كل مرئي موجود ضرورة، ومن رام نظرًا، ولم يبِنْ له فليس لخفاء المنظور فيه، بل يكون لكونه ضروريًّا، وطلب الدليل على الضروري عسر.

وكل ما مر من الجدال والاعتراضات خاص بمن جعل للقدرة الحادثة أثرًا، فأما على مقابله فساقط، وهو الحق.

وإذا قلنا: أحوال الذات وصفاتها النفسية واقعة بالقدرة المخترعة، ولا أثر للحادثة فيها فهي مع ذلك متعلقة بذات المقدور وأحواله وصفاته كتعلق العلم بذلك، وإن لم يؤثر فيه.

وإذا قلنا: ذلك لم يلزم تعدد القدرة الحادثة بتعدد أحوال الذات بل تكفي قدرة واحدة تتعلق بالكل.

فإن قيل: إذا قلتم الأحوال تعلم، فهل يتعلق بها وبالذات علم واحد حادث؟ قلنا:

لا، ومن علم من المحدثين ذاتًا وأحوالها يجب أن تثبت له علوم بعددها، وليس العلم كالقدرة، فإن الذات وأحوالها واقعة بالقدرة، فلا تنفك إحداهما عن الأخرى والعلم بالذات [١٧٧/أ] يوجب العلم بحالها، ونظير القدر من العلوم علم المرء بمعلومه مع كونه عالمًا بعلمه به، ولو صح ما سبق أن الحال تقديرها مقدور بانفرادها؛، فإن كل مقدور بانفراده يجوز تقديره منفردًا بالوقوع. ومعلوم ضرورة أن الحال ليست كذلك، وإذا وقعت الذات بالقدرة امتنع تحدد تعلقها بالحال، ولا يمتنع تحدد العلم بالحال بعد العلم بالذات، ومعظم صفاتها.

فإن قيل: هل يجوز اقتفاء القدرة القديمة وجودين لحادث واحد؟

قلنا: لا، فإن الوجود عندنا عين الذات، وليس بحال زائدة، فإذا اتحدت الذات اتحد الوجود.

وعند المعتزلة الوجود حال زائدة على الذات، وأجازوا ثبوت حالين في حكم المتماثلين وقيام علمين بعالم واحد وإن اتحد ثبوتهما، فإذا جاز ذلك في الحالين المعللين فليجز مثله في الواقعة بالقدرة على أصلهم، ولا جواب لهم عنه، لا يقال من قام به علمان لا تثبت له الآجال واحدة؛ لأنهما لو ترتبتا لزم خلوُّ الثاني عن مقتضاه وهو باطل، ويلزم معنى التعليل.

فإن قيل: ما المانع من كون الوجود حالًا زائدة على الذات لازمًا لها كالتحيز للجوهر؟

قلنا: قد مرَّ أن كل ذات حادث موجود، وكل موجود حادث ذات، وليس الوجود كالتحيز، فإن الذات لا تعقل دون الوجود، وقد تعقل دون التحيز.

فإن قيل: الذات تعقل الوجود فقد مرَّ الجواب أول الكتاب، وبالجملة فكل ما لا تثبت الذات إلا عليه، ولا يتخيل دون العلم به، فهو الذات بعينه، كما نسميه شيئًا وعينًا وموجودًا، وكل ما يلزم الذات شاهدًا، ولا يسوغ ثبوتها دونه، ولكن يمكن تقدير العلم بها دونه فهو حال كالتحيز مع الجوهر.

واستدل القاضي على منع الوجودين بطرق ردَّها المصنف بما يلزم عليها من الفساد والاعتراضات. ثم قال: قد ثبت عندنا أن الوجود عين الذات، وبنينا عليه قصدنا في الفصل، ولا يتم ذلك للمعتزلة لجعلهم الوجود حالًا زائدة وتجويزهم قيام

حالين بذات واحدة.

الفصل الثالث: في الدليل على منع خلق بين خالقين:

ويدل على ذلك مع الإجماع أن الخالقين إذا كانا حادثين فالقدرة الحادثة تختص بمحلها فلا يتصور تعلق قدرتين بمحل واحد مباين لهما [١٧٧/ب] أو قائم بهما أو بأحدهما، وإن كانا قد عين وتوهمناهما مخترعين، فإن استقل كل منهما بالإيقاع اكتفي بأحدهما، ثم ليس أحدهما بالإيقاع أولى من الآخر؛ فيلزم الاستغناء عنهما معًا، وإن لم يستقل واحد منهما به، ولم يقع إلا بهما استحال وقوعه خلفًا لهما؛ لأن الفعل الواحد لا ينقسم، وما لا يؤثر وحده لا يؤثر بضم غيره إليه، والقدرة وإن لم توجب المقدور فهي من حيث إنها توقعه كالعلة الموجبة، ويستحيل تقدير معلول توجبه علتان، لا تنفرد واحدة منهما بإيجابه.

وأيضًا، فإن الواحد المضاف إلى اثنين في الجملة، إن انقسم عليهما استحالة إضافة ما تتحد حقيقته، وإن أضيف إلى كل واحد منهما استغني بكل منهما عن الآخر فيستغني عنهما، وإن أضيف إليهما معًا من غير توزيع فباطل؛ إذ يقال وقع بهما ولم يؤثر واحد منهما في وقوعه.

قال [١]: والعمدة على أن القدرة الحادثة لا تؤثر في الخلق، كما مر، والقول بقديمين باطل، والقادر العالم بقدم تأثير قدرته وحدها يمتنع عليه قصد العمل، وقد مر أن الإرادة، وإن تعلقت بفعل الغير، لكن يمتنع القصد إلى إيقاعه للعالم به؛ فيلزم أن كلًا منهما لا يمكنه القصد إلى الفعل لعلمه بعدم استقلاله به، فلو ثبت خلق بين خالقين، ثبت فعل من غير قصد إليه، وهو محال.

فإن قيل: لِمَ لا يقال يقصد كل منهما مشاركة الآخر في الإيقاع.

قلنا: إن أريد بالمشاركة نفس القدرة فهي لا تُقصد ولا يُقصد بها، وإن أريد بها الوقوع فقد بينا امتناعه على كل منهما، ومما يعول عليه أن القدرتين غير المستقلين [٢] بالإيقاع إذا اتحد متعلقهما كانا مثلين لاستواء وجه تعلقهما بهما وتساويا في الصفات، فإذا لم تؤثر إحداهما فيه وجب ألا تؤثر الأخرى إذا ضمت إليها، ويؤيده

---

(١) أي الجويني.

(٢) « الغير مستقلتين » هكذا في المخطوط، والصواب ما أثبته.

ما مرَّ في كتاب العلل أن الصفة الواحدة إذا لم توجب حكمًا، وجب ألا توجب الصفتان وتقدير صفة ثابتة لا يؤثر لتقدير ثالثة وأكثر، وهذا لا يتم على القول بأن الكسب صفة واقعة بالقدرة القديمة والحادثة، ولا تستقل واحدة منهما بإيقاعه، وكل ما يمنع خلقًا بين خالقين، يُرد على هذه الطريقة.

فصل: الحدوث لا يعلل:

لا يقال: الحادث حادث بعلة؛ لأنها إن كانت [١٧٨/أ] قديمة لزم قدم معلولها؛ فيكون الحادث قديمًا، وإن كانت حادثة فهي معلولة والكلام في علتها كذلك، ولا يقال: إن وقوعه معلل بتعلق القدرة بإيقاعه، فإن التعلق ليس صفة زائدة على الذات، وتعليل الحادث بالقدرة القديمة محال لما مرَّ، ولا يتم هذا عند المعتزلة لثباته على أن الحكم إذا عُلِّل امتنع ثبوت مثله غير معلل، وهم خالفوا ذلك بقولهم كون العالم عالمًا معلل في الشاهد دون الغائب؛ ولأن طرد الدلالة في اللزوم لطرد العلة، وقد نقضوا ذلك فقالوا: حدوث المرادات يقتضي ثبوت الإرادة دون عكسه.

فصل: الفعل لا يوجب لفاعله حالاً ولا حكمًا:

الفعل لا يوجب لفاعله حكمًا ولا حالًا وفاقًا بين أصحاب المذاهب: ولا مجال لنفاة الأحوال هنا؛ لأن معنى اتصاف الذات بالصفة عندهم وجود الصفة، حيث توجد الذات فإذا ألزموا وصف الفاعل بفعله، كما يوصف العالم بعلمه فرقوا بأن العلم لا يتصور مباينته للذات وغيره يجوز ذلك فيه، وهذا فاسد، فإن من الأفعال ما يجب اختصاصه بالفاعل فيجب الحكم بوصفه به، وعدم اختصاص البعض لا يقدح في ذلك.

وأما من قال بالأحوال فإنه لا يثبت للفاعل بكونه فاعلًا حالًا؛ لأنه لو اقتضى له حالًا وجب اختصاصها بمنزلة الحكم منه، كما يجب في العلم ونحوه والفعل لا يقوم بالفاعل قط؛ إذ لا فاعل إلا اللّٰه، ولا يقوم به فعل، ولا يتم ذلك للمعتزلة، فإنهم جعلوا الإرادة توجب للربِّ حكمًا مع قيامها بغير محل، والعلم يوجب الحكم للجملة بحربها [(١)]، فإن قالوا لو أوجب الفعل لفاعله حالًا استحال وصف أحدنا

(١) هكذا في المخطوط.

بالعدل في فعل، والظلم في فعل على الجميع؛ لأن ما يوجب الحال، ويشترط فيه الحياة يرجع إلى الجملة ورجوع حكمين متناقضين إلى الجملة محال.

قلنا: الحال تختص في كل موجب بمحله، ولو سلم فالعلم والجهل يوحيان حالًا للجملة، ويجوز قيام العلم بجزء منها، وقيام الجهل بجزء آخر إذا لم يتضادًّا فتكون الجملة عالمة حاصلة على الجملة فكذا في العذاب والظلم، فإن فرضوا الكلام في ضدين، وقالوا يجوز أن تفعل الجملة حركة وسكونًا في جزأين ولو كانا في جزء واحد تصادما؛ فوجب أن يتضاد حاليًا الفعلين على الجملة من حيث تصادما، كما [١٧٨/ب] يستحيل قيام علم بشيء بجزء من الجملة مع قيام الجهل به بجزء آخر منها.

قلنا: هو جائز عندنا غير مستحيل.

فإن قيل: لو أوجب الفعل لفاعله حالًا تجددت الأحوال على الرب لتجدد المخلوقات وهو محال.

قلنا: هذا هو دليلنا، فإن تجدد الأحوال لتجدد المعاني على الذات، فكما لا تجدد المعاني إلا على حادث فكذلك الأحوال. لكنهم أفسدوا ذلك بقولهم الإرادة توجب للرب أحوالًا، وهي قائمة بغير محل عندهم.

فإن قيل: إذا وجد العالم اتصف الرب بأنه عالم بوجوده، ولم يكن قبله عالمًا بذلك فقد تجدد له حال لم تكن قبل.

قلنا: قد تقدم القول في الصفات التابعة للحدوث، ومنه نعلم الجواب عن هذا السؤال، فتجب الإحاطة به فإذا ثبت أن الفعل لا يوجب لفاعله حالًا، وأن ذلك لا يتم على أصول المعتزلة، ذكرنا الغرض من الباب.

وقلنا: إذا خلق الرب تعالى ظلمًا قائمًا بالظالم لم يثبت له منه وصف، ولا حكم عقلًا، وقد ثبت بالأدلة القاطعة أنه مقدس عن أن يذم أو يلام أو يعيب عليه، وأنه أمر غير مأمور وناهٍ غير منهي ومكلف غير مكلف، وليس في ذاته ولا صفاته نقص ولا عيب فبطل بذلك ما يشنع به المعتزلة من قولهم، لو كان فاعلًا للظلم كان ظالمًا، تعالى اللَّه عن ذلك، فإذا لم يثبت للفاعل حكم من فعله، ووجب انتفاء النقائص عنه عاد الكلام إلى مجرد التسمية والرجوع فيها إلى اللغة، وإنما يعتمد عليها إذا نقلها

الثقات عمن يقتدي به فيها، ولم يوجد شيء من ذلك فيما نحن فيه.

فإن قيل: لم يجد بعد السبر وجهًا للإطلاق إلا ذلك. قلنا: هذا [1] دعوى بلا دليل فلم لا يجوز أن يكون سبب الإطلاق، وجواز التسمية مخالفة للفاعل ما أمر به وارتكابه ما نهى عنه وتعديه للحدود؟ ويدل عليه أن المجنون والبهيمة لو فعلا ما يسمى ظلمًا لو فعله المكلف لم يُسميا ظالمين، ولا يتعلق بهما ذم ولا لوم، فإذا كان عدم التكليف مسقطًا للذم وإطلاق الظلم مع أنه نقص فسقوطه عن الباري ﷻ مع اتصافه بغاية العظمة، ونهاية الكبرياء، وتقديسه عن كل نقص وذم أولى وأحرى [2].

ثم إن الأسماء اللغوية، وإن كانت مشتقة في الأصل، [١٧٩/أ] فإن الاشتقاق غير مطرد فيها؛ لأن الدابة مشتقة من الدبيب، ولا يقال لغير البهيمة، وإن كان يدب ولا يجري ما يطرد منها مجرى ما يسبق من العلل العقلية نحو العلم؛ ولأن البهائم قد توصف بضرب من العلم، ولا تسمى عالمة، وظهر أن الاشتقاق اللغوي لا يطرد ولو سلم فهو تمسك بظاهر يحتمل للتأويل، ولا يفيد مثله في القطعيات، وأيضًا فقد قالوا: إن في القرآن أسماء دينية كالإيمان والإسلام، وشرعية منقولة عن معانيها اللغوية كالصلاة والزكاة، فلِمَ لا يكون الظالم من هذا القبيل؟ ومنع الشرع من إطلاقه على الباري تعالى، وإن كان في حق غيره جائزًا، كما أنه إذا أهلك الأمم وخلق الأمراض، وأتلف الزرع، لا يسبق له من شيء من ذلك اسم، وإن صح معناه في حقه، فإن أسماء الله تعالى توقيفية، فلا يقال فيه ماكر ولا مخادع.

وإن ورد في القرآن: ﴿ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾ [الأنفال: ٣٠]، و﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقد وافقونا على أنه تعالى خالق القدرة على

---

(١) هكذا في المخطوط.

(٢) تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا يقول عز من قائل: ﴿ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٨]، وقال سبحانه: ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، قال ﷺ: « ... لبيك وسعديك والخير كله بيديك، والشر ليس إليك أنا بك وإليك، تباركت وتعاليت أستغفرك وأتوب إليك » معتصر المختصر - تأليف يوسف بن موسى الحنفي أبو المحاسن - مكتبة المتنبي - بيروت - (٣٦/١).

المعاصي، ويمتنع تسميته ممكّنًا من الفساد ومهيِّئًا له، وميسرًا لأسبابه ومسهلًا الطريقة فوجب امتناع وصفه بالظلم.

وقد يقول بعضهم: إن لفظة ضَرَبَ وضعت لصدور الفعل من فاعل في زمن فبينوا قبل ضَرَبَ أو فعل ضربًا لإفادتهما وقوع الضرب في أحد الأزمنة وهو ساقط.

ولو جاز ذلك جاز تسمية البهيمة ظالمًا لصدور الفعل منها في الجملة؛ ولأن الفاعل قبل ورود الشرع لا يسمى ظالمًا عندنا، فإن نازعونا في ذلك فسيأتي دليله في باب شُكْر المنعم، ثم نقول قولكم: إن لفظة ظلم بمنزلة فَعَلَ ظلمًا لا دليل عليه.

فإن قيل: قد سمى النحاة بعض الصنيع أفعالًا.

قلنا: إنما سمَّوا بذلك ألفاظًا خاصة، سواء دلَّت على حدث أم لا، والأفعال عند المحققين هي الأحداث، وهي عند النحاة الأسماء والمصادر فاختلف مقصدهما وتباعد ما حدهما [١].

فإن قيل: الظالم شاهدًا يسمى بذلك وفاقًا فموجب التسمية، لا يجوز كونه أوهنه [٢] له لأنا أبطلنا ذلك، ولا يجوز أن يكون لقيام الظلم به؛ لأنه قد يقوم الظلم بالمظلوم ويُنغِّص الفاعل فيكون بعضه ظالمًا، فلم يبق إلا كونه فعل الظلم، فإذا ثبت أنه تعالى مقدَّس عن كونه ظالمًا، وجب أن يقال إنه [١٧٩/ب] لا يفعل الظلم.

قلنا: يجوز أن يكون سبب التسمية غير ذلك، فليس ما ذكروه حاصرًا لوجوه الاحتمالات كلها، ومظهر ذلك يذكر عبارات الأئمة في حد الظالم، فقيل: الظالم من قام به الظلم، وقيل: من فعل محرمًا عليه. وقيل: من فعل ما نُهِيَ عنه نهي تحريم، وقيل: من فعل ما ليس له فعله، وقيل: من اكتسب الظلم، وقيل: من فعله لنفسه لا لغيره، وغير ذلك، فاعترض بعضهم على الحد الأول بأن يلزم قيام الظالم بمحله فقط وتسمية الجملة به، وأجيب بأن اختصاص العلم بمحله هو الصواب، وأما إطلاقه على الجملة، فإن الوصف إذا قام بجزء من جملة، جاز فيه الإطلاق والتقييد فيقال زيد أسود، وأسود الجلد، وأخرس، وأخرس اللسان، وأعمى، وأعمى العين.

قال: يلزم أيضًا أن يكون قولنا « ظالم » كقولنا « عالم ومتحرك »، وليس كذلك؛

---

(١) كلمة « ما » زائدة، وربما قصد بها الجويني « المَاحَدّ » مماثلة بـ « الماصدق » تأثرًا بالمناطقة.

(٢) هكذا في المخطوط.

لأن المتحرك من قامت به حركة ما ضرورية وإجبارية؛ ولهذا يطلق على الجماد، فأما الظالم فلا يقال إلا لقادر مختار، فأجيب بأن الجماد قد يوصف بالظلم يقال: ظلمت السماء إذا تأخر مطرها عن وقته، أو جاء في غير وقته، وفي الحديث « **إذا أتيتم المظلومة فأغذوا السير** »[1] أراد الأرض التي لم يصبها مطر فلا رعي فيها وظلم البهم إذا حاد العرض. وقد يراد بالظلم النقص قال تعالى: ﴿ كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا ﴾ [الكهف: ٣٣] أي لم تنقص، وقد يرد بمعنى المنع فيقال ما ظلمك أن تفعل أي ما منعك.

فإن قيل: هذا من المجاز والاستعارة والقصد الحقائق.

قلنا: الأصل في الكلام الحقيقة وعلى مدعي المجاز الدليل، وأيضًا، فإن الجَوْر آفة الميل، ويطلق على من خرج عن الصواب، والعدل مقابله، ويطلق على الرجوع عن الباطل إلى الحق، وقد خص بالقادر المختار، وإن كان معناه عامًّا.

وبالجملة فإذا تكافأت الأقوال وجب الوقف فلا يتم ما قالوه.

فإن قيل: الألم القائم بالمضروب ظلمًا، وحركة السيف في جهاته ظلم وليسا قائمتين بالفاعل.

قلنا: العبد لا يحدث في غيره فعلًا، والألم الحاصل خلق للَّه تعالى، والظلم الفاعل القائم بالظالم، وقولهم إن لفظة ظلم تنبئ عن فعل، وليست كقولنا تحرك ممنوع.

وتجوز إضافة الظلم إلى الجماد، كما تضاف إليه الحركة، وقولهم إن ظلم من فعل الظلم ممنوع، ولو جاز لزم طرده في كل صيغة يسميها [١٨٠/أ] النحاة فعلًا، ولو راعيتم حقيقة الاشتقاق كان الظالم مَنْ ظَلَمَ لا مَنْ فَعَلَ الظلم. والعرب لا تقول للظالم فَعَلَ الظلمَ ولا فَعَلَ ظلمًا، ولو قيل ذلك كان عيبًا مردودًا، بل إذا أرادوا ذلك ذكروا الفعل فقالوا فعل زيد فعلًا قبيحًا أو ظلمًا لو بعد ما، أو ضرب زيد عمرًا ظلمًا، أو أخذ ماله غصبًا؛ فبطل قولهم « الظالم من فعل الظلم ».

---

(١) الحديث الوارد قوله ﷺ: « إذا مررتم على أرض قد هلك أهلها فأغذوا السير »، رواه الطبراني ورجاله ثقات وفي بعضهم خلاف - مجمع الزوائد علي بن أبي بكر الهيثمي - دار الريان للتراث - القاهرة، بيروت (١٠/٢٩٠).

فإن قيل: قولكم: الظالم من فعل جرمًا.

قلنا: لا يلزم إلى تحقيق الظلم التعدي إلى الغير بل يكون في حق نفس الفاعل، قال تعالى: ﴿ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ ﴾ [فاطر: ٣٢]، وقال: ﴿ وَلَكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ﴾ [هود: ١٠١]، ولا يختص الظلم المحرم بما يتعدى إلى الغير إجماعًا.

فإن قيل: إذا كان الظالم من فعل محرمًا فليكن العادل من قبل مأمورًا به لوجوب اطراد الحد وانعكاسه. قلنا: معنى العكس انتفاء المحدود، وعند انتفاء الحد وعكس هذا الحد قولنا من لم يفعل محرمًا فليس بظالم. وأما تقدير إثبات في العكس نقض ما ثبت في الطرد فغير لازم.

وقد اتفق العقلاء على أن بين الظلم والعدل رتبة لفعل البهيمة.

فإن قيل: منكر الشرائع يسمى فاعل السيئة ظالمًا، فلا يختص الظلم بفعل المكلف ما نهى عنه. قلنا: ليس في الحد ذكر تكليف والمنهي أعم من أن يكون شرعًا أو عقلًا.

فإن قيل: العرب تقول « أظلم من حية » وليست منهية شرعًا ولا عقلًا. قلنا: هذا مذهبهم، فإنهم يقولون: كل فعل صدر من مكلف سُمي ظلمًا إذا صدر من غيره سُمي ظلمًا؛ فلذلك يطلقونه على ما لا يعقل؛ لأن الظلم ظلم لعينه وليس أن يفعله من ليس ظالمًا.

وأما قولهم: « أظلم من حية » فليس بشائع ولا مشهور؛ ولهذا لا يقال الجمل الهائج والفحل العادي، فإن اعترض على حد الظالم أنه الذي اكتسب الظلم.

وقيل: العرب لا تعرف الاكتساب.

قلنا: وكذا لو قيل الظالم من فعل الظلم لم يعرفوه، فهذا ما قيل في حد الظالم، وما عورض به، وما أجيب عنه، ومنه يظهر عدم حصر ما حد التسمية فيما قالوه وليرجع إلى منع ما تمسكوا به من الشبهة، فنقول: ما الدليل على أن الفعل لا يوجب لنا علة حالًا ولا حكمًا؟

فإن قيل: لأنه لا يدركه، والأحوال الثابتة للحي يجب أن تدرك.

قلنا: ممنوع، فإن أحوال الساهي والعاقل غير مدركة فلا يطرد وجوب الإدراك

[١٨٠/ب] في كل حال، ثم هم في ذلك كمن يثبت الشيء بنفسه؛ إذ عامة أمرهم أن يجعلوا العبد فاعلًا مخترعًا، وهو محل النزاع.

فصل: إذا أفسد أحدنا زرعًا سُمي مفسدًا وفاقًا:

فإن قالوا: ما حد التسمية؟ قيام الفعل به أو الحال التي وجبت له بوقوعه منه، نقضوا أصلهم، وإن قالوا لأنه فعل الفساد، لزمهم وصف الرب به من حيث خلقه واختراعه تعالى اللَّه عن ذلك.

وأيضًا، فإن النبي غير معصوم عندهم من الصغائر وهي شرور ومعصية؛ فيلزم أن يسمى بما يشتق منها، فإذا لم يجز ذلك في حق النبي فامتناعه في الرب أولى. وأيضًا فالخبر عندكم أصوات مقطعة على هيئة خاصة نريد بها من قامت به إعلام غيره بمراده، فلو خلق اللَّه تعالى في العبد أصواتًا ضرورية على صيغة إخبار العبد عن نفسه فمن هو المتكلم بها والمخبر؟

فإن قيل: لا يكون العبد مخبرًا بها. قلنا: قد قامت الأصوات به، والصيغة الضرورية في الأفهام كالاختيارية، وإنكار ذلك لجحد الضرورة، فلو ساغ ذلك في الضرورية ساغ في الاختيارية.

وإن قيل: يكون مخبرًا، ولكن بشرط إرادة الاختيار، وإنما صار من قامت به صيغة ضرورية مخبرًا لإرادته الإخبار بها والإرادة من فعله فعلق الحكم بها.

قلنا: الصيغة فعل الرب والمخبر عندهم من فعل الإخبار، كما أن المتكلم من فعل الكلام، فإذا قدرنا مخبرًا غير فاعل لخبرهم انتقض أصلهم، والمريد غير فاعل لمراده بإرادته، واتصاف المريد بحكم لا يتلقى من القول، فإن الإرادة توجب للمريد بها حالًا سواء الضرورية وغيرها فإذا خلق في العبد صيغة ضرورية وإرادة ضرورية وجب الحكم بكونه مخبرًا، وإن لم يفعل الإخبار ثم يجب أن يكون الرب بفعل الأخبار مخبرًا، وهو محال، فإن الصيغة إخبار عن العبد فلو أخبر الرب بها كان خلقًا عندهم، والرب منزه عنه، فإن لم يكن الرب مخبرًا بتلك الصيغة، وكان العبد هو المخبر بها فقد ثبت مخبر غير فاعل للخبر، فكذا في الظلم.

ومن مذهبهم أن الأفعال التي تشبه الصلاة إذا قامت بالجوارح لا تكون عبادة إلا إذا قام بالقلب إرادتها، وليست الإرادة عبادة، وأن من أقام غيره وأبعده وأماله

على هيئة الصلاة، وأراد بذلك الصلاة لم يكن مصليًا، فنقول: [١٨١/أ] قد جعلتم الصلاة من صفات الأفعال، ولم تثبتوا لهذه الأفعال أحوالًا بموجبه لها، ثم قلتم لا يثبت الاتصاف بها دون قيامها بمن له الوصف منها، وهذا يناقض أصلكم في التسميات المشتقة من الأفعال؛ إذ الفعل لا يختص بمحل قدرة الفاعل عندكم وتصويركم الفعل قائمًا بالفاعل وغير قائم به يوجب جواز الاتصاف به في الحالين وما ذكرناه من هيئة الصلاة بيعض قولهم في « ما حد » التسمية.

وأيضًا، فإن الظالم عندهم مَنْ فَعَلَ الظلم، سواء أراده أو لا، وفاعل العبادة لا يكون عابدًا حتى يريد العبادة، وهما في الاشتقاق سواء، وشرطوا في اسم العابد قيام العبادة بمنزلة الاسم، ولم يشترطوا ذلك في الظلم وهو تحكم، وقالوا لو اضطر الرب العبد إلى هيئة العبادة فأرادها لم يكن عابدًا؛ لأنها ليست فعله، وفيه دليل على أن الاسم مأخوذ من الفعل بشرط قيامه بمن له الاسم، وقولهم إرادة القلب ليست عبادة ممنوع؛ إذ العرب تقول: خَشَعَ قَلْبُهُ وخَضَعَ جَنَانُهُ، وقال ﷺ في الذي عبث في الصلاة: « **لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه** » (١)، وفي الدعاء المأثور عن الأكابر: « نسألك قلبًا خاشعًا » (٢)، وأيضًا، فإن إرادة الظلم والفسق ظلم وفسق فلتكن إرادة العبادة عبادة وإرادة الخير خيرًا، ويوضحه قوله ﷺ: « **من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة** » (٣).

فصل: العابد من اكتسب العبادة:

قال بعض الأئمة العاملين: العابد من اكتسب العبادة. فكما أن الظالم من اكتسب الظلم، وكذا العادل، ومن اضطر إلى فعل لم يسبق له منه اسم. وقال

---

(١) مصنف عبد الرزاق - كتاب الصلاة - باب العبث في الصلاة حديث رقم: (٤٨٢١) ضعيف الجامع للألباني.

(٢) الثابت في السنة: « اللّهم إني أسألك إيمانًا دائمًا، وأسألك قلبًا خاشعًا، وأسألك علمًا نافعًا، وأسألك يقينًا صادقًا، وأسألك دينًا قيمًا، وأسألك العافية من كل بلية، وأسألك تمام العافية، وأسألك دوام العافية، وأسألك الشكر على العافية، وأسألك الغنى عن الناس، قال جبريل: يا محمد والذي بعثك بالحق نبيًّا، لا يدعو أحد من أمتك بهذا الدعاء إلا غفرت له ذنوبه، وإن كانت أكثر من زبد البحر وعدد تراب الأرض ولا يلقى أحد من أمتك وفي قلبه هذا الدعاء إلا اشتاقت له الجنان، واستغفر له الملكان، وفتحت له أبواب الجنة ونادت الملائكة: يا ولي اللّه ادخل أي باب شئت »، كنز العمال - للمتقي الهندي - باب الأدعية المطلقة.

(٣) رواه مسلم - كتاب الإيمان - باب: إذا هم العبد بحسنة كتبت وإذا هم بسيئة لم تكتب حديث رقم: (١٧٩٦) ضعيف الجامع للألباني.

بعضهم لا يشترط لصحة الاشتقاق حصول الاكتساب، وإليه يميل الشيخ. وعلى هذا لا يبعد وصف الجماد بالظلم.

قال المصنف: والأولى اعتبار مجرد القيام في هذه الأحكام دون ربطها بقدرة العبد فكل صفة تثبت له عن غير المقدور بالقدرة يجوز أن تثبت ضرورية كالوصف بالعلم والإرادة.

وقد قال الشيخ في باب الكلام: التكلم صفة ثابتة للعبد فيجب انقسامها إلى ضرورية وكسبية.

فإن قيل: يلزم كون المكتسب ينظر إلى الاكتساب.

قلنا: لا يلزم فإنا قيدنا مذهبنا بقولنا يثبت غير المقدور والكسب عندنا هو عبارة عن كون أحدنا قادرًا وعن ثبوت قدرته قال الكلام إلى أن يقدر من لا يقدر [١٨١/ب] ويثبت القدرة لمن لا قدرة له، وليس هذا موضع إنهاء القول فيه.

فإن قيل: العابد والعادل اسم مدح فيكف نثبت اضطرارًا ؟ قلنا: هذا يبطل عليكم بالظلم، حيث وصفتم به المجنون وهو غير مذموم ولا ممدوح، وهذا أبعد، فإن استحقاق المدح والذم مدرك عندهم عقلًا، وليس كذلك، فإن كسب العبد لا يوجب مدحًا ولا ذمًّا لذاته، بل هو إعلام بثبوت حكم يجوز تقديره دونه عقلًا، وسنوضحه في باب التعديل.

فإن قيل: إذا كان العادل من فعل العدل شاهدًا فليكن الظالم كذلك، أو فما الفرق؟

قلنا: الرب تعالى عادل فيما يتفرد بفعله وفاقًا، وإذا خلق في العبد عدلًا واتصف به، فقيل: لا يثبت للرب من ذلك اسم عادل، وإنما يثبت ذلك فيما ينفرد به، ويبعد ثبوته بهما بعدل واحد، ويبعد ألا يوصف الرب به في أكثر أفعاله، وقد نطقت به الأمة، وقامت عليه الأدلة.

وبالجملة لا نقول: العادل من فعل العدل، ولا توجد الأسماء بقضايا العقول، والفعل لا يوجب لفاعله حكمًا، ولا يوصف به، والأمر في ذلك إلى موجب اللغة، وقد مرَّ أن أسماء اللَّه تعالى توقيفية، وليست على قياس اللغة، فلا تثبت إلا بإذن سمعي، وإطلاق شرعي، والعادل مشتق من العدل، يقال عَدَلَ يعْدِل فهو عَادِلٌ كعَلِمَ

يَعْلَمُ فهو عَالِمٌ.

فإن قيل: فحددوا العادل كما حددتم الظالم. قلنا: العرض لتحديد الأسماء اللغوية عسير، ويلغى التقسيم والتفصيل، فإن رمناه وقلنا: العادل في الشاهد هو المقتدر قلنا في حده العادل من كان قادرًا على العدل، ويطرد شاهدًا وغائبًا، وإن سمينا المكتسب فاعلًا، جاز أن نقول العادل من فعل ما له فعله، وإذا سمينا الجماد عادلًا مجازًا باعتبار قيام ضد الميل به لم يشتق من ذلك اسم؛ لأن اعتداله ينبئ عن انتقال وزوال، والرب مقدس عنه، ولو سلم أن العادل من فعل العدل، لم يلزم قياس الظلم والجور عليه، فقد يسمى الرب بأسماء من أفعاله، ولا يسمى بأضدادها إذا خلق ضدها، فإذا أنعم وعافى سمي منعمًا معافيًا، وإذا أهلك وأمرض لا يسمى مهلكًا ممرضًا.

وأيضًا فإنهم عللوا وصف العالم بالعلم شاهدًا لا غائبًا فمنعوا طرد العلل العقلية وطردوا اشتقاقات الأسماء اللغوية التي توجد توقيفًا، ولا يقاس عليها وهو [١٨٢/أ] قلب صريح.

فإن قيل: علم الرب واجب، فلا يعلل، وليس كذلك علم العبد.

قلنا: قد تقدم منع كون الواجب لا يعلل، ولئن كان الفرق المتوهم مانعًا من التسمية وجب ألا يسمى الرب ظالمًا، كما يسمى به العبد، فإن العبد منهي عن الظلم مزجور عنه ومخالف بفعله وعاصٍ بارتكابه، والرب منزه عن ذلك كله ثم يقول اتفقت الأمة على أن الرب منعم على المؤمنين بالإيمان فاجعلوه كفعله، وانقضوا أصلكم.

فإن قيل: إنما سمي منعمًا لخلقه القدرة عليه ونهيه.

قلنا: فليكن مضلًا بخلقه القدرة على الضلال وإعانته عليه.

فإن قيل: إنما لا يوصف به؛ لأنه لم يرده. قلنا: فيجب ألا يمكن منه القول في أنه تعالى هل أنعم على الكفار المصرِّين على كفرهم. وقد اختلف في ذلك فقيل: إن ما يحصل لهم من تناول اللذات، وبلوغ الشهوات، ونيل المقاصد ليس نعمة عليهم بل استدراج وإمهال.

وقال المخلصون: هي نعم عليهم، وهم مطالبون بشكرها معاقبون على جحدها وكفرها وهو الصحيح، ودليل الأول: قوله تعالى: ﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [القلم: ٤٤]، وقوله: ﴿ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ﴾ [آل عمران: ١٧٨]، ولأن ما ينالونه

في الدنيا بالنسبة إلى ما يفوتهم من نعم الآخرة وثوابها حقير يسير فتعويضهم به عن ذلك ليس بنعمة كمن أطعم غيره طعامًا شهيًّا فيه سُمٌّ قاتل فلا يكون محسنًا له.

ودليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا ﴾ [النحل: ٨٣]، وقوله: ﴿ كَمْ تَرَكُوا۟ مِن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ۝ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ۝ وَنَعْمَةٍ كَانُوا۟ فِيهَا فَٰكِهِينَ ﴾ [الدخان: ٢٥ - ٢٧]؛ ولأن الأنبياء كانوا يذكِّرونهم بنعم اللَّه تعالى ويأمرونهم بشكرها وينهونهم عن جحدها وترك شكرها.

وأجمعت الأمة على أنهم يمتنعون عن شكرها؛ ولأن حصول اللذة والتمتع بالشهوات وبلوغ المقاصد وتيسير المطالب وإدراك المرادات واقع محسوس لا يجحد، وخلق الكفر فيهم وإصرارهم عليه وعدم هدايتهم للإيمان لا ينافي كون ذلك نعمًا معجلة ومِنَنًا عليهم، ولا يخرجها عن حقائقها، ثم النعيم دائم وغير دائم، فإذا رأينا كافرَيْن: أحدهما ممتع بأنواع اللذات، والآخر عكسه مع مصيرهما إلى العذاب الدائم، علمنا أن الأول منعم عليه بخلاف الآخر.

وأما قوله تعالى: ﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [القلم: ٤٤] ، قال المفسرون: الاستدراج أن ينعم على العبد بنعمة، ولا يُلهم شكرَها، أو يُبلى ببلية ويحرم الصبر [١٨٢/ب] عليها، ويمكن حمله على ما يخلق فيهم من الظنون الفاسدة والأوهام الصارفة عن اليقين لقوله تعالى: ﴿ وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ [الكهف: ١٠٤]، وأما قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا ﴾ [آل عمران: ١٧٨]، فليس فيه تعرض للنعمة واللذات بل المراد بها إبقاؤهم وإمهالهم؛ لأنهم كلما طالت أعمارهم ساءت أعمالهم.

وأما قلة نعم الدنيا بالنسبة إلى الآخرة فصحيح، ولكن لا تخرج النعم عن حقيقتها لقلتها بالنسبة إلى غيرها، ولا يمتنع وجود لديها، وأما تقديم الطعام المسموم، فإن السم لا يمتاز عن غيره، فلم يكن نعمة خالصة، واللذات ممتازة عن الكفر غير مشوبة به، وليست اللذة سببًا للكفر، بل هو خلق اللَّه تعالى فيه، وكذا القدرة عليه.

فإن قيل: قد يغير الشخص بماله فيكون سببًا لهلاكه.

قلنا: العبرة بالمال والعافية لا تقتضي كفرًا، بل الكفر واقع بالقدرة القديمة.

والغرض بهذه المقدمة الرد على المعتزلة حيث قالوا: إذا خلق اللَّه تعالى الكفر، وأقدر الكافر عليه، وأمده بأسباب الغرور، فلا نعمة، فإذا لم يكن عليه نعمة لم تجب

عبادته، وفي ذلك إسقاط حجة اللّٰه تعالى على خلقه، ويجرِّئ الزائغين على الطعن في الدين، وهدم أركان الإسلام، وهذا يغلق أبواب الثواب، وسيأتي ونقول الآن قد بينا أن الكافر منعم عليه.

فإن قيل: نعمة الدنيا قليلة بالنسبة إلى الآخرة فقد مزجوا به، ومن أضر غيره بأنواع من الضرر، ثم أنعم عليه بنوع من النعمة بغير استحقاق لزمه شكرها سمعًا عندنا وعقلًا عندهم، وبيان ذلك وما يتعلق به يذكر في باب التعليل، ثم إن قولهم: إن العبادات إنما تجب شكرًا على النعم ممنوع، فلِمَ لا يقال إنها تجب ابتداءً من الرب بغير سبب ولو تبعناهم وقلنا بالتحسين والتقبيح عقلًا فلِمَ لا يقال العبادات واجبة بدون شرط تقدم النعمة، والمراد بها التسبب لحصول الثواب من حيث كان أصلح لهم، وقد أوجبوا على الرب فعل الأصلح بالعباد، ولا جواب عن هذا.

فإن قيل: لو كلفهم العبادات الشاقة قبل الإنعام عليهم نفروا وأعرضوا عنها، فإذا قدم النعم كان أدعى للقبول.

قلنا: هذا مبني على الحسن والقبح العقليين، وسيأتي فساده ثم نقول: قد قسمتم الحسن والقبح العقليين إلى ضروري ونظري، والنظري مردود عندكم إلى الضروري ومعلوم أن الضروري [١٨٣/أ] لا يثبت بالاستدلال فإذا بطل الأصل بطل كل ما ترتب عليه، ولو سلم ما قالوه لم يفدهم، فإن أهل الجنة في أعظم نعيم، ولا تجب عليهم عبادة.

فإن قيل: نعيمهم جزاء عملهم في الدنيا، فلا يجب به شيء في الآخرة.

قلنا: إذا وجب على الرب تنعيمهم بما عملوا من عبادته فلأن تجب عليهم العبادة بما أنعم به عليهم أحق وأولى، ولو سلم أن نعيمهم مستحق لهم، فلا تجب عليهم العبادة بما به عليهم أحق وأولى، ولو سلم أن نعيمهم مستحق لهم فلا يجب عليهم شكره، فقد ورد أنهم يرادون بأنواع النعم وضروب التحف ورفع الدرجات فوق ما يستحقونه عندكم ابتداءً.

فإن قيل: كلفوا الشكر تكدرت النعمة؛ لأن الخوف لازم للتكليف، ولا لذة مع الخوف.

قلنا: إنما لزمكم ذلك لقولكم: إن النعمة تقتضي العبادة أو نقول: لِمَ قلتم إن

النعيم المجاز أنه يجب خلوصه من بلد وما يمنع أن يكون مشوبًا به كنعيم الدنيا، وسيأتي بسط ذلك عند رد قولهم العبادة المنقطعة توجب ثوابًا دائمًا، ونقول الآن قد سلمتم أن الرب تعالى لا ينتفع بطاعة العبد، ولا يتضرر بمعصيته، وقلتم إنه إنما أوجب عليه عبادته شكرًا على نعمته، وتعريضًا لجزيل الثواب، واستصلاحًا له، وأنه إذا خالف وعصى يستحق العذاب الدائم والعقاب المستمر، ولا يخفى على عاقل تناقض هذا القول وخروجه عن قضية العقول، فإنه إذا قصد السيد صلاح عبده بقدر الطاقة، ولم يكن له في طاعته نفع، ولا في عذابه فائدة له لم يحسن مقابلة عند مخالفته تعظيم النكال وأليم الوبال، وسيأتي بسط ذلك في موضعه، وقالوا أيضًا يجب على الكفار، وهم في دَرْك النار الاعتراف بالربوبية والإقرار بالإلهية ولا نعمة عليهم حينئذ.

فإن قيل: يجب ذلك شكرًا لما نالوه من النعيم في الدنيا.

قلنا: هذا ينقض قولكم في العدل، فإن نعيم الدنيا قليل منقطع والعذاب دائم مستمر وقد قلتم: إن قليل اللذة يمحق في الألم العظيم ولئن وجب على الكفار الشكر على نعيم قليل فانٍ، فلئن يجب على المؤمنين لدوام نعيمهم أولى.

وأما قولهم: إن وجوب العبادة لاستحقاق الشكر فباطل، فإن من وهب غيره مالًا مغصوبًا، ولم يعلم حاله فانتفع به وجب على قولهم شكره بما وهبه الغاصب لا يكون مشكورًا فلم يكن مجردًا لإنعام موجب للشكر والغرض من هذا كله إبطال ما عوَّلوا عليه من الإنعام، فإذا [١٨٣/ب] وضح ذلك قلنا يلزم من أصولكم ألا يكون لله تعالى نعمة على أحد، وذلك إنا نقول ابتداء الخلق والفطرة لا نعمة فيه لعدم الانتفاع حينئذٍ، فإذا تم الخلق، وقامت البينة، واتصفت بإدراك اللذة والشهوة، فإن لم يخلق فيه ما يسكنها ويردعها كان إضرارًا بالعبد، وإيلامًا له، وليس للرب ذلك عندهم فإنه قبيح، ويلزم ألا تكون اللذات نعمًا له بل دافعه لضرر الشهوة، وإن لم تكن نعمة لم يجب شكرها على أصولهم وفي ذلك من إحباط الشكر والتحري على ما لا يخفى.

فإن قيل: القدرة على الإيمان نعمة فيكون خالقها منعمًا.

قلنا: القدرة عندهم صالحة للكفر أيضًا فلا يلزم أن يكون خلفها نعمة وبيانه أن

من علم الرب أنه إن مات في صباه سلم ونجا، وإن عمَّر خالف وعصى فإمهاله وتركه إلى وقت التكليف إضرار به وتوريطه في المهالك، وسيأتي إيضاحه في التعديل فيثبت أن مجرد الإقدار ليس نعمة، وإن خلق اللذات بعد الشهوات واجب على أصلهم ولا عوض عن أداء واجب.

فإن قيل: له منع نيل اللذات بعد خلق الشهوات المؤلمة.

قلنا: يلزم تجويز الإيلام لغير ذنب ولا عوض.

فإن قيل: لو منعهم اللذات لم يلزمهم المباحات، وعوضهم عن آلامهم.

قلنا: إذا كان مجرد الشهوات ظلمًا وتصور الخروج عنه بنيل اللذات والتحريض عن الآلام فإنهما فعله لا يكون فضلًا لوجوبه من حيث كان فيه خروج عن الظلم عندهم (١).

وقالوا أيضًا: قبول التوبة واجب على الرب قطعًا، ولا يجوز له ترك شيء من ذلك في حكم الإلهية، فلا يبقى له مع ذلك نعمة على أحد، تعالى اللَّه عن ذلك، ولكن كل ما يفعله ينقسم إلى: ما تتقابل فيه السعادة والشقاء، وإلى ما يجب عليه وليس له تركه، ولو قضى العقل بشيء قضى بأداء الواجبات والمتعرض للفساد والرشاد لا يستحق منكرًا، فجعلوا العبادة في مقابلة النعم، وجعلوا حكم الرب في ذلك حكم الخلق في المعاوضات، وأنه لا يستحق العبادة إلا إذا أنعم، ثم جعلوه موجبًا مستوجبًا ملزمًا مستلزمًا، ثم زاد العبد رتبة فأوجبوا له على الرب شكر النعمة الناجزة نعيمًا مولدًا لا يوجب على العبد شيئًا فأثبتوا للعوض بزعمهم عوضًا، ولم يوجبوا للنعيم الدائم عوضًا فلزمهم على أصولهم ألا يكون للرب على أحد نعمة وهم خصوا ذلك (٢) [١٨٤/أ] في الكافر بزعمهم، فقد ألزمناهم عمومه لكل أحد على أصولهم، وخصوا وجوب العبادة بالمنعم عليه، وليس كذلك، فإن الرب له أن يكلف عبده بما شاء، وإن لم يكن منعمًا عليه، بل يفعل ما يريد ويحكم بما شاء لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه.

---

(١) يوجد كلام في الهامش الأيسر نصه: « والصغائر مغفورة عند عدم الكبائر قطعًا ومن مات ولم يتب فعقابه واجب على الرب »!!.

(٢) كلمة « ذلك » مكررة في المخطوط تم حذفها.

فصل: في شبه المعتزلة في خلق الأعمال:

في شبه المعتزلة في خلق الأعمال وأجوبتها والنظر في حدوث العقل وفي الصفات الثابتة في الوجود والعدم وفي التابعة للحدوث وفي تعلق العقل بالقدرة في الجملة. فإذا تميز المقدور عن غيره، وكان وقوعه بحسب قصد الفاعل وإرادته، وكانت الصفات الثابتة في الوجود والعدم غير مقدورة، وكذا الصفات التابعة للحدوث، ولم يبق غير الحدوث وجب أن يكون وقوعه بالقدرة واستدل بعضهم في التمسك بوقوع الفعل على وفق القصد، فقال: لما كان غير المقدور لا يقع بالقدرة لم يقع على وفق القصد، ثم استدرك فقال: لا يعلم القدرة إلا من يعلم كون القادر قادرًا كما في إثبات الأعراض.

والجواب: أن وقوع المقدور على وفق الإرادة غير لازم، فقد يقع من غير قصد كالغافل والنائم، وقد يقع غير المقدور على وفق القصد غير الواقع فليس بين القدرة والوقوع على وفق القصد تلازم فبطل التمسك به.

وقولهم: إن حدوث المقدور يقع على وفق القصد ممنوع، فإن من ينفي العرض يصدر منه الفعل، ولا يتصف بالقصد إلى إحداثه، وكذا من تخيل صدور الأحداث مثالًا يتصور قصده إليه.

فإن قيل: من لم يقصد الإحداث بقصد الفعل في الجملة، وهو كان في تقدير الدليل. قلنا: هذا يبطل عمدتكم، فإن المتحرك يقصد، وهي لا تقع بالقدرة عندكم بل يقع بها حدوث الحركة ثم يتصف المحل بالحركة، فالمقصود غير واقع والواقع غير مقصود ثم نقول: قد ذكرتم الإرادة والداعية، فإن كان المعنى واحدًا فالتكرار قبيح، فإن قيل: لداعية علم الفاعل بما يتوقع على فعله من نفع أو ضر.

قلنا: الأفعال المتولدة غير واقعة بحسب قصد الفاعلين، وهي أفعال لهم عندكم، والإرادة تقع عندكم بالداعية وليست مرادة لمحدثها، وإن كانت فعله، فإن اكتفيتم فيها بفعل الدواعي ومنعتم كونها مرادة فليكن سائر الأفعال [١٨٤/ب].

كذلك وقد وَضَحَ في كتاب الإرادة رده، وسيأتي مزيد فيه، واعلم أن معظم الأفعال لا تقع على حسب القصد والإرادة؛ إذ لو وقع الفعل على وفق قصد فاعله أمكن كل أحد أن يفعل ما يريده من الأعمال والصناعات الدقيقة والأشكال البديعة

وهو محال عادة، فإن من رأى كتابة حسنة أو نقشًا مليحًا ورام أن يأتي بمثله عجز عنه ولم يتمكن منه، ومن اشتد عدْوُه، ورام الوقوف دفعه أو رمى حجرًا أو سهمًا إلى مسافة، ثم رام رمي حجر آخر مثله إلى مسافته لم يمكنه ذلك، وهذا واضح وحركات البهائم والمجانين والأجفان فتحًا وطبقًا غير مقصودة؛ فثبت عدم التلازم بين الأفعال والإرادة فقد يقع ما لا يراد، ويراد ما لا يقع.

وقولهم: المكتسب يفرق بين مقدوره وغيره هو محل النزاع، فعندنا أن ذات الفعل واقعة بالقدرة القديمة، ومن ينفي الأحوال يقول لا يقع بالقدرة الحادثة، ومن أثبتها يقول الذات وصفاتها واقعة بالقدرة القديمة، ولا أثر للحادثة فيها، فإذا ثبت ذلك فإنما يفرق المكتسب بين حاليه لكونه قادرًا في أحدهما دون الأخرى، فالفرق لثبوت حالة معللة بالقدرة أو عدمها.

فإن قيل: إنما يجد نفسه قادرًا، حيث يتمكن من الفعل، فلا معنى للتعلق بالقدرة مع عدم تأثيرها.

قلنا: ليس من شرط التعلق التأثير، فإن العلم والإدراك متعلقان بما لا يؤثران فيه والفرق بين حالة العلم والإدراك وعدمها مدرك عقلًا، فلا أثر للتعلق وعدمه في الفرق، وأيضًا، فإن الإرادة توجب صفات تابعة للحدوث كصرف اللفظ إلى الإيجاب أو الندب والتعظيم والإهانة، ثم لا يجب وقوع كل مراده بالإرادة؛ لأن الحدوث مراد، ولا تقع الإرادة عندهم فإذا انقسمت الإرادة إلى مؤثرة وغير مؤثرة جاز مثله في القدرة، ويؤيده أن الحدوث يقع عندهم مقصودًا في الأكثر وغير مقصود في الأقل، وأيضًا فقصده العلم ما يتعلق بالمعلوم ولا يؤثر فيه، وقد أثبتوا علمًا مؤثرًا، فلا يمتنع ثبوت قدرة غير مؤثرة، وأيضًا قالوا: الواقع بحسب القصد يجب أن يكون وقوعه بالقدرة، ثم قالوا: الصفات التابعة مقصودة [١٨٥/أ] وغير واقعة بالقدرة؛ فبطل ما بنوه أو نقول: إذا قصد الفاعل الصفة التابعة فوقعت بحسب قصده فهي غير واقعة بالقادر.

فإن قيل: كلامنا فيما يقع اختيارًا، وليس هذا منه.

قلنا: الصفة التابعة يجوز تقدير انتفائها فلا معنى لوجوبها، فإن قيل: متى يجب عند الحدوث؟

قلنا: للخصم أن يعكس فيقول: الحدوث واجب عند ثبوتها؛ فيصير التابع متبوعًا، وحينئذ يلزم أحد أمرين: إما خروج الحدوث عن وقوعه بالقدرة، وإما وقوع الصفة

التابعة بالقادر، وهو خلاف أصلهم؛ فبطل ما بين القدرة، فما يقع بحسب القصد.

وأما قولهم ثبوت القدرة يتوقف على كون الفاعل قادرًا، وذلك يتوقف على العلم بوقوعه بها فتحكم بلا دليل؛ لأنا ننقض إثبات قادرين، ولا يثبت بقدرتنا شيء على الصحيح، كما مر، أو نقول لِمَ لا يجوز أن يثبت للكسب بالقدرة الحادثة صفة غير الحدوث فيكون الحدوث بالقدرة القديمة وتلك الصفة بالحادثة، وقد مر في باب الكسب.

فإن منعوا تعقل الكسب فقد مر في بابه، ثم نقول: الحدوث عندكم غير معقول، فإن الوجود هو الذات، ويقررها وهي على خصائص أجناسها بائنة عدمًا، وما يطرأ بالحدوث من تحيز الجوهر وقبوله للعرض، غير واقع بالقدرة، فالطارئ غير مقدور والوجود المقدور غير زائد على ثبوت الذات، وهذا البحث مع مثبتي الأحوال، حيث منعنا كونها معقولة، فأما من نفاها منهم، وأثبت الذوات في العدم فلا يمكنه تقدير أثر القدرة، فإن وجود الذات عين كونها ذاتًا، وهو غير واقع بالقدرة، فلا أثر لها في الخلق المخترع والكسب إذن أقرب إلى الوضوح من الخلق والاختراع على مذهبهم.

فإن قيل: لو سلمنا تلك الصفة المدعاة فمحال أن تثبت القدرة صفة لذات غير واقعة بتلك القدرة، كما أن القادر لا يثبت بقدرته صفة ولا حالًا لفعل غيره.

قلنا: هذه دعوى فقط، وإنما يمتنع من زيد إثبات لفعل عمرو من حيث لم تكن له قدرة على تلك الصفة لا من حيث لا قدرة له على فعله، وأيضًا، فإن الذات وصفاتها غير واقعة بالقدرة عندهم، بل الواقع بها حال زائدة على ذلك فلئن جاز [١٨٥/ب] إثبات حال لذات غير مقدورة فليجز إثبات صفة زائدة على الوجود غير واقعة بالقدرة الحادثة.

شُبَه أخرى للمعتزلة:

قالوا: لو لم يثبت العبد فاعلًا لم يقم دليل على وجود الصانع؛ لأنا إنما ندرك الأحكام العامة حسب قصدهم وإرادتهم واقع بقدرتهم علم أن ما يقع من أفعال العباد على حسب قصدهم وإرادتهم واقع بقدرتهم علم أن ما يقع بخلاف ذلك واقع بقدرة محدث قديم.

والجواب: أنا قد أبطلنا وقوع الأفعال على حسب قصد العبد وإرادته بما مر، ثم نقول: قد اتفقنا على أن الشبع والري يقعان عقب الأكل والشرب فعلًا للّه تعالى في مجرى العادة، وكذا الشكر، واتهام الغير، وهذه المعاني تقع غالبًا بحسب إرادة الفاعل وقصده وليست بقدرته.

فإن قيل: وقوع هذه المعاني عقيب هذه الأفعال غير لازم فقد يشبع في وقت واحد قدر، ولا يشبع بأخذ مثله في وقت آخر فهذا أمر اتفاقي قد يجزم بخلاف الأفعال المقدورة للعباد.

قلنا: لا فرق في عدم الاطراد بين هذه المعاني وغيرها فإن المنتسبين إليها يقصدون وقوعها بحسب إرادتهم، وقد تستخلف، وكذا غيرها من الأفعال.

ثم نقول: الرب قادر على مثل مقدور العباد وفاقًا؛ فيجوز أن يخلق في العبد إرادة ضرورية لفعل وداعيه إليه، ثم يوجده الرب بحسب تلك الإرادة فيقع غير المقدور على حسب القصد والإرادة، ورام بعضهم الانفصال عن هذه الشبهة فقال: إنما يتم بحيث يقدر من الرب خلق أفعال ضرورية توافق قصدًا ضروريًا، وأنه يجوز العلم بكونه قادرًا قبل العلم بثبوت محدث شاهدًا، فإذا تقدر ذلك يثبت مخترع غائب يتفرد بالاختراع، فقد انعطف السؤال على نفسه بالإبطال.

ورُدَّ بأن توقف العلم بالمحدث غائبًا على العلم به شاهدًا هذا ممنوع وفيه النزاع، ولو سلم جاز أن يسبق إليه معتقد من غير دليل، فإذا وجد العاقل فعله واقعًا بحسب قصده لم يمتنع أن يخطر بباله أن فعله وقصده واقعان بفعل غيره ومنكر جواز ذلك جاحد للضرورة، ولا يرتكب ليثبت ذلك مع قطعنا بوقوع أفعالنا وقصدنا بمحدث اعتقادناه، وقول الجاحظ وتمامه: الإرادة تقع بالعبد والأفعال الموافقة لها لا تقع به [١٨٦/أ].

وقد يقال: لا فاعل لها أو أن الرب هنا الأجسام على حالة أفظع تقتضي تلك الأفعال فتكون منسوبة إليه.

وقال قوم: أفعال العباد وقصودهم [1] واقعة بقدرة الرب كألوانهم وطعومهم، وبالجملة فقد أثبت الفاعل غائبًا قوم لا يحصون كثرة مع إنكارهم المحدث شاهدًا

---

(١) جمع قَصْد، وهو التوجه.

والاعتقاد، وإن لم يكن علمًا فهو مانع من الاستدلال على حدوث الأفعال بوقوعها على حسب القصد لا يقال الأفعال الضرورية لا تقع على وفق القصد الضروري فبطل النقض واستمر الدليل؛ لأن ما أكدوه أولًا ليس بدليل.

وما قلناه، وإن لم يكن علمًا، فهو واقع بآخر وفيه هدم الدليل والفعل الضروري، وإن لم يقع على وفق القصد فاعتقاده ممكن واقع وهو كافٍ في النقض.

فإن قيل: المعجزات لا يجوز وظهورها على وفق قصد الكاذبين؛ لأنها لو ظهرت لم يدل على صدق الأنبياء.

قلنا: سيأتي بيان ذلك وإيضاحه مفردًا، على أن المعجزات ليست أدلة عقلية بل هي بمنزلة تصديق قول المدعي كما سيأتي، وأيضًا لو كان وقوع الفعل بحسب القصد والداعية كان انتفاؤه كذلك، وقصد دوام العدم محال كما مر في باب العلل. فإن التزموا ذلك أبطلناه بما مر، وإن منعوه نقضوا قولهم ومما يحقق تناقض كلامهم قولهم الإرادة لا تراد، ويكفي في حدوثها الداعية إليها والمراد بها يقع تبعًا.

فنقول: إذا كانت الداعية إلى المراد كافية في حدوثها، وقد حكموا بثبوتها لما صرف عن إحداث المكروه، وحاصله أن ما يتضمن نفيًا يدعو إلى إحداث الكراهية، وأيضًا فإذا كان الفعل الواقع بحسب القصد والداعية غير واقع بها، بل بالقدرة أو كون الفاعل قادرًا فليجز وقوعه بحسبها بغير القدرة، فإن راموا جيدًا أغلس عليهم بوقوع بعض الصفات التابعة للحدوث بالقصد والإرادة لما وقف وقوعه على القصد وأيضًا فالأعراض غير الباقية [1] تقع في أوقات لا تتقدم عنها ولا تتأخر والواقع بحسب القصد مخير فيه [١٨٦/ب] عندهم فكيف تقع الأعراض بالفاعل مع وجوب مقاومتها للوقت وعدم التخيير فيه، وقد قالوا: التخيير قيام العرض بالجوهر لا يقع بالقدرة لوجوب ثبوته؛ فلتكن الأعراض التي لا تبقى كذلك، وأيضًا فالإرادة والمراد والداعية متلازمات في الوجود عندهم فليس وقوع أحدها بالآخر أولى من عكسه، ثم لو سلم ما قالوه من أن وقوع الفعل بحسب القصد دليل على كونه بالقادر، فلا نسلم أن العلم بذلك هو طريق العلم بكون الرب صانعًا دون غيره مع أن

---

(١) في المخطوط « الغير باقية » والصواب ما أثبته.

الطرق إلى معرفة [(١)] ذلك كبيرة، وقياس الغائب على الشاهد فرد من أفرادها.

فإن قيل: لم نجد بعد السير دليلًا غيره. قلنا: عدم الوجود لا يدل على العدم، وقد مرَّ أن فعل النائم ليس بقصد ولا داعية، ثم إن ثبت أن وقوع الفعل بحسب القصد دليل على كونه مقدورًا له، فكيف يثبت ذلك في حق الرب، ولم يثبت وقوعه بحسب إرادته، ولا تتم الدلالة إلا بذلك فبطل القياس.

فإن قالوا: إذا كانت الجواهر غير مقدورة لنا لعدم وقوعها بالقصد، فهي واقعة بالرب.

قلنا: لا يتم القطع بخروج نوع من الحوادث عن قدرة العبد مع قولهم بالتولد، وإن الحوادث المباينة لمحل القدرة أفعال المنتسبين إليها، كما سيأتي في بابه، والقول بأن وقوع الفعل بحسب القصد دليل كونه مقدورًا لنا لا أصل له، ولا بعلم ضرورة، ولو جاز دعوى كون أحدنا خالقًا بغير دليل جاز مثله في الباري تعالى، ولا يجوز جعل الشاهد أصلًا للغائب، ثم نطلب للشاهد أصلًا آخر [(٢)].

وقد قال المعتزلة: إن دعوى كون أحدنا محدثًا غير ملتقاة من الضرورة والبديهة.

وأما قول المسمى بجعل أن ذلك معلوم ضرورة فهو فاسد، دال على نقص العقل والجهل، فإنه خلاف قول أشياخه ومتقدميه، والأولى الإضراب عنه، ثم يقول عامة قولهم: إن من لم يعرف المحدث شاهدًا لم يعرفه غائبًا، ويلزم من طرده الإلحاد والكفر، فإن الدهري يقول: لمْ أرَ بشرًا إلا من نطفة، ولا نخلة إلا من نواة، والمجسم يقول: لمْ أرَ فاعلًا إلا جسمًا.

والحق أن العلم بثبوت الأفعال للرب تعالى لا يتوقف على العلم بثبوت مثلها للعبد ولا يقاس الغائب على الشاهد، وقد فرقوا بينهما، فقالوا: الرب قادر حي لنفسه، وله إرادة لا في محل، والعبد بخلافه، وفرقوا بينهما أيضًا في كثير من المسائل فكيف جمعوا [١٨٧/أ] بينهما هنا؟

فإن قيل: لم يثبت عالمًا غائبًا إلا بعد ثبوته شاهدًا.

---

(١) في المخطوط « معر » والصواب ما أثبته.

(٢) هنا يناقش إمام الحرمين الجويني شُبَه المعتزلة في القدر ويأخذ عليهم جعلهم الشاهد أصلًا للغائب.

قلنا: هذا مما تقدم وقد مرجوا به وتعدد المقدورات عند تعدد القدر لتعدد المعلومات بتعدد العلم، وقد قالوا: إن قدرتنا تتعلق بما لا يتناهى من المعدودات فلا تتم لهم هذه الطريقة.

فإن قيل: قد فرَّقتم بين الكسب والضروري بوقوع الكسب على حسب القصد والداعية فنلزمكم ما ألزمتمونا. قلنا: لم يفرق بينهما بذلك بل فرقنا بين مقدورنا وغيره بما مر في باب الاستطاعة.

فإن قيل: العاقل وإن أدرك بذلك فرقًا بين حركته الاختيارية وغيرها فلا يدرك فرقًا بين حركة غيره إلا بوقوعها بحسب قصده. قلنا: ذلك نعلم بضرورة العقل لا بالاستدلال.

قالوا: القدرة الحادثة لا تؤثر عندكم بل تعلقها بالمقدور لتعلق العلم بالمعلوم، ولما كان العلم عام التعلق لعدم كونه مؤثرًا؛ وجب أن يعم تعلق القدرة الحادثة أيضًا حين يتعلق بالطعوم والأكوان.

قلنا: ليس عموم تعلق العلم من حيث كونه غير مؤثر في العلوم، ولا دليل على ذلك لمن يدعيه، فإن العلم بشيء معين غير مؤثر فيه، ولا يلزم من ذلك تعديه إلى غيره، وأيضًا، فإن الإدراكات غير مؤثرة وهي عنده خاصة ببعض الموجودات، فلا يلزم من عدم التأثير عموم التعلق، وأيضًا قد أثبتوا القدرة الحادثة مؤثرة والواقع بها الحدوث، ولم يجعلوها متعلقة بالألوان مع اتحاد حقيقة الحدوث في الأكوان والألوان معًا.

فإن قيل: القدرة الحادثة تختص بإحداث بعض الحوادث بعينها. قلنا: وكذا يختص بالتعلق ببعض الأعراض.

فإن قيل: ما الدليل على خروج نحو الألوان عن فعل مقدورات العبد.

قلنا: لو كانت مقدورة أدركها المتلون من نفسه كما يدرك حركته الإجبارية ولو جاز وجود قدرة لا تعلم بطل دلالة التفرقة وامتنع إثباتها.

فإن قيل: ما المانع أن تقدر قدرة عليها وإن لم تقع؟

قلنا: قال الأئمة: لو كانت الألوان مقدورة لم يقع مقدور وجب وقوعها معجوزًا عنها، ولو كانت لذلك أحست النفس بها؛ لأنها مشروطة بالحياة، وكل ما يشترط فيه الحياة إذا قام بالحي، وانتفت عنه الآفات وجب علمه به والحي لا يحس بالقدرة

على الألوان ولا بالعجز عنها، جوزناه قدرة، وجوزنا عجزًا عنها لم [١٨٧/ب] يحل المحل عنها؛ لما مر في بابه.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن تثبت في الممكنات قُدَرًا على الألوان، ولا تثبت لها أضداد.

قلنا: المحل القابل لما لا ضد له لا يخلو عنه كما لا يخلو عن الضدين، فإن قيل: ليس كل ما يكون يقوم بالحي يجب إدراكه له، فإن الغفلة مشروطة بالحياة، ولا تدرك، وكذا الواقع من الإدراك، فإن الشخص لا يحس من نفسه منعًا عن إدراك ما في الشرق، فإذا ثبتت صفة مشروطة بالحياة لا يحس بها فكذا في محل السؤال.

قلنا: قد مرَّ في باب الإدراكات أن الموانع ليست مما يشترط فيها الحياة وضرورة العجز المضاد للقدرة يشترط فيها ذلك، وقد ينفصل الأستاذ عن ذلك بطريقته المشهورة في تضاد الأبصار المختلفة، وقد يقول القاضي: النفس لا تحس بالمنع إذا لم تدرك الممنوع، فإن إدراكه أحسن بالمنع منه.

قال المصنف: والدلالة التي ذكرناها مفروضة في الذكر، ولا ينكر أن يعقل العاقل عن قدرة ولا يجب اطراد العلم بها ما توالت.

قال: وفي هذا نظر، فإن من ادَّعى أنه يدرك من نفسه منعًا عن كل موجود بذكره لم يسلم ممن يدعي درك عجز عن الألوان. قال: فالوجه في ذلك أمران فقط: أحدهما: إخراج الموانع عما يشترط فيه الحياة، والثاني: أن يقول العجز بما يصح كونه مقدورًا اتفاقًا بدرك محسوس ثم لا يحس بوجوده ولا بكونه عرضًا، وإنما يحس بكونه عجزًا وهو محقق في كل عجز.

وأما الغفلة فإنها تضاد العلم بالمعقول عنه فليست مما نحن فيه هذا غاية ما قاله الأئمة وأعلام الأمة، ولا تتم هذه الطريقة للمعتزلة لبنائها على منع خلو المحل عن الأضداد التي نقلها على البدل.

قال الشيخ الإمام [١]: وقد مرَّ الدليل على أن العجز معنى، والرد على مفكريه والتزامهم نفي الأعراض، وحققنا أن ما أثبت القدرة معنى، وعبر بها عن نفي العجز،

---

(١) المقصود هنا هو إمام الحرمين الجويني، وليس الشيخ أبا الحسن الأشعري.

فإذا ثبت ذلك فالوجه في إثبات القدرة والدلالة عليها التمسك بالتفرقة. والدليل على إثبات الأعراض، ولا يثبت العجز عن الألوان بطريق التفرقة، ولم يعلم ضرورة باحتباس النفس ودعوى ذلك بغير دليل كدعوى قيام أجناس من الأعراض لا تنحصر بالجوهر.

فإن قيل: الموانع من الإدراك غير معلومة عندكم فكيف أثبتموها.

قلنا: لأن المحل يجوز أن يتصف بالإدراكات فلو لم يكن لها أضداد لم يخل عنها لما مر، فلما خلا عنها [١٨٨/أ] علم أن لها أضدادًا فعاقبها.

ولم يعهد للأكوان أضداد، وإنما تتم هذه الدلالة إذا تقرر وجه القطع بانتفاء الأعراض ضرورة أو دليلًا وسيأتي.

فإن قيل: قلتم إن الفعل وصفاته واقع بقدرة الرب، وما يقع مقدورًا للعبد يجوز وقوعه ضروريًا، ويلزم من ذلك وقوع الشيء كسبًا للعبد بقدرة الرب، وإن لم يكن مقدورًا للعبد. فإن قلتم: إن الوجه الذي يكون به كسبًا خاص بمقدوره، ولا يقع ضروريًا نقضتم أصلكم.

قلنا: معنى الكسب تعلق القدرة الحادثة بالشيء من غير تأثير فيه والفعل والقدرة المتعلقة به واقعان بالقدرة القديمة، ويجوز وقوع الفعل ضروريًا على الفعل الذي يقع كسبًا، بل يجوز غيره، فإن الفعل المكتسب ليس له بكونه مقدورًا صفة حقيقة وكونه مقدورًا ككونه معلومًا.

قال المصنف: ومن قال من أصحابنا القدرة الحادثة توجب لمقدورها صفة فقد تعسر الجواب عنه على هذه الطريقة.

قال: وقد تقدم كلام القاضي في ذلك وجوابه في باب « حقيقة الكسب »، ثم ذكر كلامًا طويلًا أكثره تقدم مفرقًا فرأيت اختصاره (١) اكتفاء بما سبق.

فإن قيل: يلزم من نفي أثر القدرة الحادثة جواز وقوع أفعال محتملة منفية ممن لا يعلم حالها ولا يحيط بها وهي مقدورة له.

قلنا: لا يمتنع ذلك عقلًا بل لاطراد العادة، كما أنا لم نخله من نواة ولا بشر

---

(١) وهنا يشير ابن الأمير إلى تدخله في كلام الجويني واختصاره.

إلا من نطفة، أو نقول: القدرة والعلم متلازمان تلازم الألم والعلم به، وسنقيم دليلًا على أن معظم ما يقع بالعبد لا يعلمه.

فإن قيل: إذا لم يكن للقدرة الحادثة أثر بطل التكليف؛ إذ لا يتحيزان بقول العاقل لعبده أنا مطالبك بما لا تقدر عليه أو مكلفك بما أفعله فيك وهذا ما يعتمدونه من الشبهة.

والجواب: أنا إن جعلنا للقدرة أثرًا فالمطلوب تلك الصفة، وهي متعلق التكليف، كما أن الوجود عند المعتزلة هو المقدور، والذات وصفاتها ثابتة وجودًا وعدمًا، ومتعلق التكليف عندهم الوجود، ومن سلك هذا المسلك لزمه أن يثبت للعبد مقدورًا خارجًا عن مقدور الرب، وهذا ما أنكره المحققون واستعظموه، فإن فيه الحكم بتناهي مقدورات الرب تعالى.

والصواب أن القدرة الحادثة، لا أثر لها لما مرَّ؛ وعلى هذا فالجواب عن الشبهة أن نقول تنعكس عليهم بوجوه منها قولهم المعدوم [١٨٨/ب] ينبئ عن خصائص الإحساس، وفيه انكسار الخلق والاختراع كما مر غير مرة. والخلق والاختراع أعسر عليهم مما يحاولونه في الكسب على القائلين به، ومنها إثباتهم الاستطاعة قبل الفعل، ومنعهم تعلق القدرة بالحادث في أول حدوثه، وفي ذلك نفي أثر القدرة وقطع تعلقها من كل وجه وقد مر الدليل عليه.

وقال القاضي: في عكسها عليهم الغرض من الفعل عندكم حدوثه، وحقيقة الحدوث في كل الأفعال واحدة، وليس كلها مأمورًا به، فالمأمور به إذا حسن الفعل والمنهي عنه قبحه، وهما لا يقعان عندكم بالقدرة لما قالوه في الصفات التابعة للحدوث فإذن المقصود بالأمر والنهي غير واقع بقدرة المأمور والمنهي.

قال المصنف: وفيه نظر، فلهم أن يقولوا المأمور به حدوث ذات يوجد من منعها الحسن لا مطلق الحدوث، فلا يرد ما قالوه عليهم، والأولى أن يكون لهم غير، أخرجتم الذات في كونها ذاتًا عن أثر القدرة، وأخرجتم الصفات التابعة للحدوث من قبل مقدور العبد، فلو قيل: لكم وجوبها ضد الحدوث كوجوب الحدوث عندها لم تجدوا عنه جوابًا.

ويلزم من إخراج الحسن والقبيح عن أثر القدرة، وهما مقصودان خروج الحدوث أيضًا.

فإن قالوا: الحدوث ممنوع والحسن تابع؛ جاز عكسه عليهم.

ومنها أنهم حكموا بأن العاقل الكامل يتوجه عليه المكلف بالنظر المؤدي إلى المعارف فقد توجه الطلب بما لم يعلم، فإن تعلقوا بالخاطر من فرض الكلام في العادي عنهما، كما مر في بابه.

ومما يعكس الشبهة عليهم مذهب الذمية القائلين بأن العبد إذا لم يفعل ما أمر به ولا ما نهي عنه فهو عاصٍ بترك ما أمر به فالنهي غير متعلق بفعل المنهي. ومن جوز خلو العبد عما أمر به وضده؛ يلزمه مذهب الذمية قهرًا، ومنها قولهم لا يجوز في حكم الإلهية أن يطلب الرب من العبد إلا ما فيه صلاحه [1]، فإذا علم الرب أنه إن مات العبد طفلًا سلم من العذاب، وإن عاش وبلغ كفر وعصى ثم أبقاه وأمده وأزاح علله فكيف يستقيم طلب صلاحه بما فيه دوام شقائه.

والشبهة تنعكس عليهم [2]، فإن من قال لعبده: أنا أريد صلاحك، وأعلم أنني إن أمددتك هلكت، وأنا ممدك مع قصدي صلاحك كان ذلك منكرًا من القول وفسادًا في المعنى.

فإن قيل: [١٨٩/أ] تناقض قول الخصوم لا يعيدهما فما [3] الجواب عن أصل الشبهة، فحاصل كلام المصنف أن المأمور به لا يجب في الفعل كونه مقدورًا للعبد، ومن ادعى ذلك نظرًا قوبل بضده أو استدلالًا لم يجد عليه دليلًا، وإنما يتلقى ذلك من الشرع ويستدل عليه بالنصوص المعضدة بالإجماع.

فإن قيل: حسن الأمر والطلب ووجوب كون المأمور به ممكنًا معلوم ضرورية.

قلنا: هذا ممنوع؛ إذ لو كان كذلك لم يختلف فيه أحد، وقد خالف في ذلك معظم أرباب العقول وأصحاب المذاهب وسكان بقاع الأرض، ودعوى الضرورة في ذلك مقابلة نقيضها، فليس ذلك من قضايا العقول، بل من موجبات الشرع كما مر، وإذا كان كذلك فليس في الشرع ما يدل على وجوب إمكان الفعل المأمور به، وكونه مما يتأتى صدوره من العبد، وليس لمدعي ذلك دليل عليه بل يتعلق بتخيلات

---

(١) هذه شبهة من ضمن شبه المعتزلة التي ورطوا أنفسهم فيها دونما داعٍ.

(٢) كلمة « عليهم » مكررة في المخطوط تم حذفها.

(٣) كلمة « فما » مكررة في المخطوط تم حذفها.

صرفه، وقد قام الدليل في باب الاستطاعة على جواز تكليف ما لا يطاق وإبطال شبه المخالفين فيه من النجارية [(١)] وغيرهم، وسبيل التكاليف كلها سبيل الإمارات على ما يجري على العباد من الأحكام.

فإن قيل: يلزم أن يكون بالشرع كله تكليفها بالمحال.

قلنا: إن أريد أنه تكليف بغير مقدور فممنوع، وإن أريد أنه يستحل على التكليف بما ليس من فعل العبد فهو حق وبه نقول، وإنما عظم ذلك على المعتزلة لقولهم إن الطاعة والمعصية يوجبان الثواب والعقاب، وليس الأمر كذلك، ولا يجب على اللّه تعالى شيء عندنا، ولو عذب من غير معصية أو أثاب من غير طاعة كان متصرفًا في خلقه وملكه بما يشاء غير معارض ولا منازع، كما سيأتي، ثم نقول: العبد لا يثاب عندكم على اقتداره من فعل اللّه بل على ما يفعله، ولا يعقل غير مقدور والعدم ليس مقدورًا والفعل هو الواقع، وكل واقع مقدور فنخرج من ذلك أن ما يثاب عليه العبد غير مقدور وهو غير مثاب على تمكينه واقتداره.

القول فيما يستدلون به من الظواهر المتشابهة والجواب عنها:

من ذلك قوله تعالى: ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون: ١٤]، ووجه دلالته من طرفين: الأول: أنه نص على إثبات خالقين؛ وذلك يبطل القول بانفراده بالخلق، الثاني: أن ما فعل التفضيل يقتضي الاشتراك في أصل الفعل مع ترجيح [١٨٩/ب] أحد الطرفين؛ فيدل على الاشتراك فيما فيه التفضيل وهو الخلق.

والجواب: أن الخلق هنا بمعنى التقدير لا بمعنى الإيجاد، دليله أن الآية في بيان أطوار الآدمي وانتقاله من حال إلى حال في أوقات مقدورة وأزمنة معينة لقوله ﷺ: « **يجمع خلق أحدكم في بطن أمه أربعين يومًا، ثم يكون علقة مثل ذلك** » [(٢)]... الحديث، فكان حمل لفظ على التقدير أولى فيكون معناه أحسن المقدِّرين.

---

(١) النجارية: فرقة من فرق المعتزلة زعيمها هو الحسين بن محمد بن عبد اللّه البغدادي، المعروف بالنجار أبو عبد اللّه الرازي، وهو من متكلمة المجبرة، له مع النظام عدة مناظرات، وله تصانيف منها: الاستطاعة، الصفات والأسماء، إثبات الرسل، التعديل والتجويز، الإرادة، الإمتاع والمؤانسة: (٥٨/١)، هدية العارفين: (٣٠٣/١)، معجم المؤلفين: (٦٣٩/١)، الأعلام (٢٥٣/٢).

(٢) صحيح البخاري – كتاب بدء الخلق – باب: ذكر الملائكة حديث رقم: (١٥٤٣) ضعيف الجامع للألباني.

وقد قال جمهورهم: إن الخلق يجمعه التقدير، كما مر ذكره عنهم، ويؤيد ذلك تفسير المفسرين المقتدى بهم. وأما الثاني: وهو بناء صيغة التفضيل، فلا يلزم منها وجوب الاشتراك يصححه قول القائل: « النبي أصدق من المتنبي »، « والعسل أحلى من الخل ». وقوله تعالى: ﴿ ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [النمل: ٥٩]، ولا خير فيما يقال له شريك وقوله تعالى: ﴿ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا ﴾ [الفرقان: ٢٤]، وأيضًا، فإن العرب تصف الشيء بصفة غيره إذا اقترنا في الذكر وتسميه باسمه، كما يقال القمران، والأسودان، وأيضًا بمعنى أحسن الخالقين، من كان خلقه أحسن وهذا يخالف أصلكم، فإن الإيمان والمعرفة أحسن المخلوقات، فإذا كان العبد يخلقهما ويخترعهما كان أحسن الخالقين، ومن ذلك قول الخضر [(١)] لموسى عليه السلام: ﴿ فَلَا تَسْـَٔلْنِى عَن شَىْءٍ حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ [الكهف: ٧٠]، وهو صريح في نسبة الإحداث إليه.

وجوابه: أن الخضر عليه السلام لم يرد بذلك الإيجاد والاختراع، بل قصد حثَّ موسى عليه السلام على السكوت، وترك السؤال عما يفعله الخضر حتى يكون هو الذي ينبئه به ابتداء، ويشرح له معناه بغير سؤال منه، وإطلاق لفظ الحدوث على ما يتجدد غير منكر نقول: أحدث القوم بدعة وضلالة، وأحدث زيد أمرًا عظيمًا، كما يقال لمن أنقذ نفسًا من الهلاك، تسبب لخلاصه منه. وقال ﷺ: « **من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد** » [(٢)]، أي مردود عليه ولم يرد خلقًا ولا إيجادًا، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ﴾ [الملك: ٣].

قالوا: الفعل غير المحكم والكلام المتهافت لا يخلقه الله تعالى، ولا يوصف بأنه خالقه، قالوا: والنظر هنا الفكر والاعتبار دون البصر.

والجواب: إن هذا تحكم بغير دليل اتباعًا للهوى وحَيْدًا عن السبيل، بل المراد البينة على خلق السماوات وإحكامها [١٩٠/أ] وإبقائها ورفعها بغير عمد. ودليله قوله:

---

(١) الخضر عليه السلام أرجح الأقوال فيه أنه عبد صالح، لقيه نبي الله موسى عليه السلام فتعلم منه أشياء لم يكن يعلمها، كما وردت قصته في سورة الكهف [٦٥، ٦٦]: ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ۝ قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴾ .

(٢) صحيح البخاري كتاب الصلح باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود حديث رقم: (٥٩٧٠) ضعيف الجامع للألباني.

﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴾ [الملك: ٣] (١).

وقولهم: ليس المراد النظر بل الفكر والاعتبار بعيد، بل المراد النظر بالعين مقترنًا بالفكر بالقلب. ولو سلمت الظواهر مع إمكان تأويلها سقط الاستدلال بها، ولو حملت الآية على ما قالوه وجب تخصيصها، فإن في الخلق ما يوصف بالتفاوت لغة وإطلاقًا والعام إذا خص صار مجازًا فما بقي من ذلك. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴾ [السجدة: ٧] فدل على أنه لا يفعل إلا الأحسن.

والجواب: إن المراد بأحسن عَلِمَ، كما يقال زيد يُحْسِنُ صنعة كذا أي يَعْلم، ثم إن فعل الرب كله حسن، وإن قبح اكتسابه منا، وتخصيص إضافة الحسن إلى الخلق يدل عليه، وكل فعل خاص له وصف يرجع إلى محله، ويرجع منه وصف الخلق إلى الله تعالى، وكل فعل خلقه من الله تعالى حسن. ثم نقول: قد قلتم الطريق إلى إثبات الصانع غائبًا إثباته شاهدًا الكلام الغائب، وكيف يدل على الشيء ما هو دليل عليه.

باب: في أدلة أهل الحق على أنه لا خالق إلا الله تعالى:

فمما يعول عليه أن المعتزلة قالوا: كون الفعل عرضًا وكونًا غير واقع بالقدرة الحادثة، وهذه الصفات متجددة بتجدد الوجود فامتناع وجودها بالقدرة الحادثة لا يجوز أن يكون لوجوبها لما تقدم من أن وجوب الشيء لا يمنع تعليله بدليل أن المسبب يجب وقوعه عقيب السبب، ولا يمتنع تعليله ولا يلزم من وجوب وجودها عند الحدوث كون الحدوث موجبًا لها، فكما أنها وجدت عنده فكذا وجد عندها فليس جعل أحدهما موجبًا للآخر أولى من عكسه، ولا يتم تعليل ذلك بكونها أحوالًا، فإن الحدوث عندهم أيضًا حال، ولأن الإرادة عندهم متجددة زائدة على الذات وغير واقعة بالقدرة الحادثة، وإذا ثبت أن الصفات التابعة للحدوث غير واقعة بالقدرة الحادثة وفاقًا منا ومنهم، وكذا نقيس الحدوث لما قلناه وجب أن يكون الكل واقعًا بالقدرة القديمة وهو المدعى.

وأيضًا فإنهم قالوا القدرة الحادثة لا تصلح للإعادة، ولا مانع من ذلك إلا كونها

---

(١) ويوجد بالمخطوط خطأ في الآية (ولا الذي) صوَّبته.

[١٩٠/ب] غير مؤثرة وهذا موجود بالنسبة إلى الفطرة الأولى والنشأة المبتدأة.

فإن قيل: إنما امتنع ذلك بالنسبة إلى وقت واحد؛ لأنه محال.

قلنا: لا نسلم أن القدرة لا تصلح لإيقاع متماثلات في وقت واحد، كيف وقد قلتم إنها تتعلق بما لا يتناهى، كما سبق في باب الاستطاعة وأيضًا، فإن الاستطاعة تتعلق بالوجود الذي تعلقت به النشأة الأولى.

فإذا كان الوقت واحدًا، واختلفت العبارات في نسبته فليس ذلك عرضًا لإيقاع مثلين غيرين في وقت واحد، ثم إذا جاز وقوع أمثال في أوقات عندكم فجوزوا الإعادة؛ لأنها في غير وقت الأولى؛ ولأن من كثرت قُدَرُهُ جاز عندكم وقوع أمثال بها في وقت واحد. والإعادة كما لا تقع بالقدرة الأولى فكذا لا تقع بغيرها.

فإن قيل: القدرة الحادثة إذا تعلقت بمقدور واحد لم تتعلق به في الإعادة عندكم فما ألزمتمونا في إثبات تأثيرها ينعكس على قضية أصلكم.

قلنا: مذهبنا أن الرب تعالى إذا أعاد فعلًا مقدورًا في النشأة الأولى بقدرة حادثة فيجوز أن يقيد القدرة عليه حتى يكون مقدورًا في الإعادة، كما كان أولًا ومما عُودِل [1] عليه الشيخ وقوع الفعل من غير عالم به كالنائم والعاقل، وقد مر فيه كلام بالغ، فنقول: الفعل المحكم المتقن دالٌّ على علم الرب سبحانه إما ضرورة أو استدلالًا، وصدور فعل محكم من غير عالم به سواء كان الإتقان دليلًا على العلم أو مقترنًا به حكمًا، فإذا صدر فعل محكم منتظم من غير عالم به انتقض هذا الأصل وانخرمت الدلالة، وقد فرض الشيخ ذلك في كل فعل يصدر من المحدث، وقال: العبد، وإن علم حدوث فعله، لم يعلم سائر صفاته من كونه عرضًا ولونًا ومحتاجًا إلى محل، ومع ذلك يقع لجميع صفاته.

فإن قيل: هذه الصفات تتبع الحدوث وجوبًا ووجوبها يغني عن إتيانها بالقدرة فقد مزجوا به، وإن الكل واقع بالقدرة.

فإن قيل: إن تم ذلك فيمن لا يعلم فعله، فما وجهه فيمن يعلمه؟ قلنا: الدلالة لا تجب عليها مطلقًا، بل يكفي اطِّرادها، وهكذا كذلك، ثم نقول: يجوز وقوع

---

(١) هكذا في المخطوط وربما أنها « عوَّل ».

ما ينقض الدلالة كوقوعه.

فإن قيل: يلزمكم مثله في الكسب، فإن النائم لا يعلم ما تكتسبه جوارحه. قلنا: نحن لا نشترط في المكتسب علمه بما يكتسبه وقد تقدم، ثم إنَّ فِعْلَ [١٩١/أ] النائم سواء كان معلومًا له أو لا فهو معلوم لخالقهِ ومخترعهِ ومبدعهِ لا يعزب عن علمه شيء وهذه الطريقة تمنعهم أيضًا من الدلالة على العلم والإرادة، كونه تعالى مريدًا لإيقاع الأفعال على صفاتها وخصائصها وأوقاتها؛ لأنا نقول: إن جاز خروج فعل عن الدلالة على العلم والإرادة جاز خروجه عن إثبات مقتضٍ ويوجب؛ لأن افتقار الفعل المحكم إلى علم فاعله كافتقاره إلى مقتضٍ يوجبه وليس قطع الدلالة في أحدهما أدلَّ من عكسه.

وجوَّز الشيخ الدلالة فقال: إذا ثبت أن الفاعل قادر على ما يصدر منه، وأن الاختراع يقتضي علم المخترع بما يفعله لزم كون فعله مخترعًا لغيره، وذلك الغير لا يجوز كونه محدثًا توجَّب أن يكون المخترع هو القديم، ومما عوَّل عليه الأئمة أن القدرة الحادثة لو صلحت لاختراع كل نوع، فإن حقيقة الاختراع واحدة. ولم يرض المصنف ذلك، وقال: لا يسلم من القدح، فالوجه في التحرير أنا قد أثبتنا الأحوال على منكريها، وأن الوجود لا يختلف في الذوات، بل يرجع الاختلاف إلى تخصيص بعض الموجودات بأحوال دون غيرها، فنقول: قد قلتم: إن أثر القدرة الوجود فقط والأحوال الزائدة عليه منها ما يثبت في العدم ومنها ما يتبع الحدوث، والثاني يقع حتمًا غير مقدور، فإذا ثبت أن حقيقة وجود الأكوان حقيقة وجود الألوان وأن ما يختلفان به غير مقدور.

قلتم: إن القدرة الصالحة لشيء صالحة لشيء مثله فيلزم على ذلك صلاحيتها لكل حدوث.

فإن قيل: القدرة الحادثة إذا تعلقت بنوع فلتتعلق بكل نوع أيضًا.

قلنا: هي تتعلق بالذات والصفات تعلق العلم، وأن يقع بها فليس تعلقها عندنا متدرجًا تحت حقيقة واحدة، بل في حكم العلم المتعلق بشيء دون غيره فمتعلقها متحد كمتعلق العلم.

قال المصنف: ولا مخلص لهم من هذا، لكن دلالة الالتزام بها مسترشد، والذي يعم المسترشد والمخالف طريقان: أحدهما العرض لمقدرتين قادرين، وبيان القصد

بذكر مذهب حكاه الأستاذ عن بعض المعتزلة أن مقدور العبد مقدور للرب تعالى ويتفرد الرب بإيجاده [١٩١/ب] والعبد باختراعه، فإذا وقع بقدرة قادرًا استقل بوقوعه وهو مذهب غريب، وليس كذلك؛ لأنا نقول: لو صح ذلك لزم إذا قصد الرب والعبد حادثًا واحدًا. أما أن يقع بهما أو بأحدهما أو لا يقع أصلًا، والكل باطل، وقد تقدم في باب تمانع القديمين مقدور بين قادرين.

فإن قيل: لِمَ لا يقال هو مخترع للعبد، مقدور للرب عكس ما قلتم؟ قلنا: إن قصد السائل نقص بنا خلق الأعمال على إثبات مقدور بين الرب والعبد.

فقد قال الأستاذ: إذا ثبت مقدور بين قادرين فبالإجماع يعلم أن ما يقع مقدورًا للرب هو خلقه واختراعه.

قال المصنف: هذا، وإن كان حقًّا، فلا يحتاج إليه، فإن الدلالة عقلية قطعية لا تفتقر إلى نقل. فنقول: إن الرب تعالى قادر على مثل مقدور العبد فيكون قادرًا على اختراعه لما مر من وجوب كونه قادرًا على كل مخترع، وإلا لتناهت قدرته، وثبت الآن أن كل اختراع مقدور للرب كأنه يقع مخترعًا له.

فصل: في الأدلة المتلقاة من كلام الأئمة وإطلاق الأمة:

قالوا: إذا قال المعتزلة العبد يخلق المعرفة فقد راغموا المسلمين وانسلوا من الدين، فإن الإيمان والمعرفة خير من القاذورات والحشرات وكثير من الأجسام والألوان، وما ينفرد الرب تعالى بخلقه فيكون ما ينفرد به العبد من العلوم والطاعات والقربات، أفضل مما ينفرد به الرب سبحانه، والعبد يصلح نفسه وينفعها عاجلًا وآجلًا بما لا يوصف الرب بالقدرة عليه فهو إذن أولى بإصلاح نفسه واللطف بها ونفعها من غيره، تعالى اللَّه عن ذلك، أو نقول: استحقاق المدح عندهم يتعلق بالفعل إذا حسن ومقابله، فإذا كان فعله أحسن كان أحق بالمدح ولا ينجيهم قولهم: إن الأفعال واجبة على العباد، فإن اللطف والرحمة واجب على الرب عندهم، ومع ذلك يستحق الثناء عليه، وقد اضطربوا في ذلك.

فقال الجبائي: خلق الأجسام أحسن من خلق المعارف، وبخلقها يستحق الرب الثناء فإنها آيات، والنظر فيها يؤدي إلى [١٩٢/أ] النجاة، فهي عامة النفع والمعارف والعبادات خاصة بأربابها ومما عم نفعه أحسن من غيره.

قال المصنف: وهذا خروج من الدين لإجماع المسلمين قبل وجود هذا القائل على أن إيمان الأنبياء ومعارفهم وإخلاصهم أحسن من الإجرام والإضلال على أنه لا فائدة فيما قاله، فإن أعمال الأنبياء حادثة طارئة عليهم وأجسامهم قابلة لها وذلك يؤذن بأنهم حادثون مفتقرون إلى صانع يدبرهم، وفيها آيات ودلالات كسائر الأعراض، ثم إن الغرض من الآيات الوصول [إلى] [1] المدلون وشرف الدليل كشرف ما دل عليه، ثم إن الدليل لا ينفع دون النظر فيه، والنظر فعل العبد.

وقال ابنه: الرب يستحق الثناء على معرفة العبد من حيث مكنه منها، وأقدره عليها، وفيها نقض قواعدهم وخرم عقائدهم، حيث قالوا: الثواب مأخوذ من عين الفعل المخترع، واستبعدوا قول أهل الحق ثبوته على ما هو خلق الله تعالى فيه.

فإذا قالوا: الرب يستحق المدح بفعل العبد؛ فلأن يستحق العبد المدح بفعل الرب أولى وأحق، فإن فعل العبد غير مقدور للرب عندهم، وفعل الرب مقدور للعبد، ثم لو صح قولهم وجب وصف الرب بكونه محسنًا بالإيمان، حيث مكن منه، ولو كان محسنًا كان عادلًا، وإذا كان عادلًا بتمكينه من العدل، كان جائرًا بتمكينه من الجور، ولا جواب عن ذلك سيما إذا فرضنا الكلام في الإقدار على الكفر وقدرناه بالعلم، فإن المقدر يكفر بإقداره عليه، فكيف يكون الرب مريدًا إصلاح عبده، ويعلم أنه إن عاش وأزاح علله كفر وعصى، وإن مات طفلًا سلم ونجا، وهو مع ذلك يمده بقدرة.

فإن قيل: من أمد غيره بمال يكون سببًا لنجاته من مكروه يعرض له فهو محسن له عادة، وإن لم يدفعه به فكذا الإقدار.

قلنا: من أمد غيره بمال جزيل وعَدَدٍ وعُدَدٍ وأزاح أعباءه ولَمَّ شعْثَه وهو يعلم أن ذلك يقويه ويطغيه ويهلكه ويرديه، وأنه لو تركه مقلًّا سيئ الحال سلك ما يحب وتجنب الضلالة، ولازم السداد كان مريد الشقاية ساعيًا في إهلاكه غير منعم عليه [١٩٢/ب] ولا محسن إليه والإقدار على الكفر بهذه الصفة، وسيأتي مزيد بيان في بابه.

فإن قيل: المعرفة والطاعة بإزاء نعيم الجنة الدائم فلتقع المقابلة من الأمرين.

---

(١) « إلى » ليست في المخطوط من إضافة المحقق.

قلنا: الرب تعالى أحسن فعلًا وأتقن صنعًا في الدنيا قبل الآخرة، ولو سلم فإيمان الأنبياء وإخلاص الصديقين أشرف قطعًا من الحور والقصور، ولو سلم فنعيم الجنة لا يحصل إلا بثناء، وله الإقدار عليه وهو فعل العبد، ومجرد خلق الحياة والشهرة ليس بنعيم، كيف وقد أنكر بعضهم وجود اللذة بالجملة؟ لا يفضل لبيب ولا عاقل نيل اللذة ودرك الشهوة على الإيمان بالله تعالى ومعرفته، ولو حسنت اللذة لكونها جزاء على حسن لقبح العقاب لكونه جزاء على قبيح ومما تمسك به الأئمة إجماع الأمة على طلب الإيمان والمعرفة وتجنب الكفر والفسق وذلك عادة الأنبياء والمرسلين والأولياء والصديقين والعلماء والصالحين وسائر المسلمين فإنهم يذعنون إلى الله تعالى ويسألونه أن يرزقهم الهداية والتوفيق والسداد، ولو لم يكن ذلك من فعله وخلقه فيهم لما صح طلبه منه وسؤاله فيه.

وقد صرح بذلك القرآن في آيات لا تنحصر كقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿ وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ﴾ [إبراهيم: ٣٥]، وقوله هو وإسماعيل عليه السلام: ﴿ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وقول يوسف عليه السلام: ﴿ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ [يوسف: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ [الفاتحة: ٦]، وغير ذلك مما يكثر لو تُتبِّعَ، وهذه نصوص لا تحتمل التأويل، ويعضدها الإجماع على وجوب شكرها واعتقادها نعمة من الله تعالى، وأنه مولاها ومسديها والمحمود عليها، ولما تقرر ذلك على المعتزلة، ولم يمكنهم رده ولا إنكاره.

اختلفوا [١] فقال الجبائي وبعض متقدميهم: الرب مشكور على الإيمان؛ لأنه نعمة منه في الجملة، فهو كمن رأى مشرفًا على الغرق فأمر عبده أن يخلصه فالسيد مشكور على ذلك، وإن لم يكن مباشرًا الخلاصة بنفسه فكذا الإقدار على الإيمان، ثم اختلفوا فقال بعضهم: إنما يشكر إذا وقع الخلاص، وقال بعضهم يشكر إذا أمر، وإن لم يقع الخلاص في كلام طويل، وهذا القول يهدم عليهم قاعدة [١٩٣/أ] هي من أقوى ما يعتمدونه، حيث قالوا: استحقاق المدح والذم معلق بفعل من يمدح أو يذم، وقد قررنا ذلك عليهم وعكسناه بأنه لو كان محسنًا بالإيمان كان مسيئًا بالكفران.

فإن قالوا: الذي استشهدنا بأنه يرد ذلك العكس، فإن العبد لو خالف وأعان على

---

(١) أي المعتزلة.

تلفه كان مذمومًا بفعله، والسيد مشكورًا بأمره.

قلنا: هذا تلبيس، وغلط في التشبيه، فإن السيد لا يعرف عاقبة الأمر، ولا يعلم أن العبد يفعل ما يؤمر به أو لا. فأما ما إن علم السيد أن العبد لا يمتثل أمره فإنه يسعى في ضده، ويفعل خلاف ما يؤمر به لم يكن مشكورًا على ما أمره به، ولا محسنًا بذلك، بل يكون مذمومًا عليه إغرائه وابتلاء عليه فيظل ما قالوه، فإن العمدة في طلب السداد، والفساد على علم الأمر، والرب تعالى عالم بعواقب الأمور وما تخفي الصدور، فإذا علم أنه لو أقدر عبده واختاره وأمده كفر وطغى وأنه إن أجبر من سلم ونجا لم يسم بإحيائه وإمداده محسنًا؛ إذ لا يصلح للعبد الإحرام وعدم الإقدار، ولا ينكر ذلك لتثبت.

وقال بعضهم: لا يوصف الرب بكونه محسنًا بالإيمان ابتداءً، والمطلوب منه دوامه واستمراره، وانشراح الصدر به، وإنه قد فعل بالعبد أقصى غاية الإمكان في الإقدار، ونهاية اللطف فيما به صلاحه ونجاته، وإنما أتى العبد من بغيه وأخذ بتفريطه، وهذا باطل أو يلزم استواء الخلق في حكم اللطف والإقدار وألا يكون للرب على أنبيائه وأوليائه نعمة ولطف دون الجبارين والكفار، وأن يكون كل مارد وضال في رتبة الأنبياء والأولياء، ونحن نعلم أن الأنبياء والأولياء ما زالوا يحمدون اللَّه تعالى ويشكرونه على هدايتهم للإيمان وعصمتهم من الكفر، ويعبدونه من أجل النعم وأعظم المنن، ويسألونه دوام ذلك واستمراره.

ويوضح ما ألزمنا لهم به أن اللطف والإقدار على الإيمان واجبان على اللَّه تعالى عندهم، فلا معنى لسؤاله فيه، فإن تركه خروج عن الإلهية تعالى اللَّه عن ذلك علوًّا كبيرًا، وسؤال اللطف عندهم بقول القائل ربنا لا تظلم، فإن ترك اللطف ظلم عندهم، وسيأتي له مزيد بيان في باب [١٩٣/ب] التعديل [1].

ثم نقول: ما معنى قول يوسف ﷺ: ﴿ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ ﴾ [يوسف: ٣٣] وما الذي سأله؟ وما معنى تردده فيه، وكل سائل يجوز أن يجاب إلى سؤاله؟

---

(١) باب التعديل في الكامل في اختصار الشامل (ل١٦٧/أ).

ومعلوم قطعًا أنه لم يسأل ما هو واجب الوقوع، لازم الكون، ولو كان ذلك واجبًا على الرب لكان معنى سؤاله فيه كقوله « يا رب افعل لي ما إن لم تفعله تكن ظالمًا »، وهذا ما لا يقع من مسلم فضلًا عن نبي عارف باللّٰه تعالى، وكل ما يلزم من القول صمتًا هو كالمصرح به نطقًا، وفيما تمسك به الأئمة أن المعتزلة وافقونا على امتناع خلو الأجرام عن الأكوان، فإذا خلق العبد جسمًا مستقلًّا به، ولم يخلق له لونًا مع قدرته عليه لزم، إما أن ننفي الجسم بغير كون فيكون غير ساكن ولا متحرك ولا زائل ولا لابث، أو أن يخلق الرب له كونًا على سبيل الوجوب والإلجاء وكلاهما محال.

قلت: هكذا قال المصنف، ولقائل أن يقول إذا كانت الأكوان أحوالًا مانعة للحدوث لم يلزم واحد فيهما، واللّٰه أعلم.

قال: ونحن نقول إنه ينفرد بالخلق والاختراع دون غيره، وكفى بمذهبه فسادًا أن يكون ترك العبد مقدوره ملجئًا للرب إلى خلق شيء أو إيجاده، وأيضًا فإن الرب قادر على استبقاء حقه إجماعًا، والطاعات المفروضات والعبادات الواجبات حقوقه على عباده، فإن دعتهم الدواعي لإدامتها دومًا وإن صرفتهم عنها الصوارف وليس هو قادرًا عندهم على جبرهم عليها وإلزامهم بها وفي ذلك تعجيز الرب، ﷻ عما يقولون علوًّا كبيرًا.

فإن قيل: لو أراد حملهم عليها أظهرهم أنه يقودهم قهرًا وعنفًا. قلنا: قد مر جواب ذلك في باب الإرادة، ثم نقول الطاعات حق الرب على عباده، فإن فعلوها طوعًا تعرضوا للأجر الجميل والثواب الجزيل، وإن فعلوها قهرًا وقسرًا، فلا أجر لهم عليها، ولا ثواب فما يقع ليس من حقوقه، وما هو حق له لا يقدر على استبقائه عندهم.

وأما عندنا فإذا أراد الرب طاعة العبد خلق له قصدًا وقدرة ومقدورًا، وهو منفرد بالخلق والإيجاد دون العبد، وله أن يثيبه على ما خلق فيه ويعذبه عليه إن شاء ويكون محسنًا بالثواب غير ظالم بالعذاب، ومما تمسكوا به أن المعتزلة اتفقوا على أن اللّٰه تعالى يريد للعباد الصلاح والرشد، ويكره لهم الكفر والفسق فهم في [١٩٤/أ] عفوهم وعنادهم يراغمون مراده منهم، ويخالفون ترتيبه في ملكه، يوضحه أن عبدًا

لو كان مغمورًا في المعاصي متكئًا على المخالفة، وعلم تعالى أنه طال عمره تاب ورجع وأناب وحسنت حاله فجاء ظالم قبله فقد أبطل مراد الله منه، وقطع تدبيره فيه ومنع نفوذ قضائه عليه ولا يقول ذلك عاقل. ثم نقول: أجمعت الأمة على أنه تعالى مالك الخلق، لا يخرج منه شيء عن تدبيره وأمره.

وقال المعتزلة: الملك هو الاقتدار مع عدم الموانع حسًا وشرعًا، وهذا إذا كان اصطلاحًا لم يتعاقبوا عليه، وإن زعموا أن مقتضى اللغة ممنوع، فإن الصبي مالك قطعًا، ولا يتصرف ولو جاز وصف الممنوع بالقدرة جاز وصفه بالملك لعدم المنافاة بين الملك وعدم التصرف، والمالك عندنا من يجوز له فعل شيء إذا قدر عليه، ويشمل فعل الرب، وفعل العبد، وفعل من جاز له التصرف إذا قدر عليه، ولا يثبت ملك الرقاب للعبد، وإن أطلق فمجاز، ومن استأجر حرًا لا يسمى مالكًا لعلة تصرفاته فيه، وكذا الزوجة، وتملك المستأجر المنفعة، والزوج الانتفاع وملك الأعيان، حقيقة للرب تعالى.

فإن قيل: الجواهر حال بقائها لا فعل للرب فيها وهي ملكه. قلنا: بقاؤها لا يخرجها عن وقوعها بقدرته فهي عين أفعاله، وله إفناؤها إن شاء، وإنما ذكرنا معنى الملك وحقيقته لنرد قولهم: « الرب لا يقدر على أفعالنا »، ويلزم من ذلك ألا تكون ملكه، وأن تكون ملك فاعلها، ويكون الرب مالكًا بعض المخلوقات دون بعض وهو خلاف الإجماع ولقوله تعالى: ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وأيضًا فلو [قَدَرَ] [1] العبد على فعل وقَدَرَ الرب على ضدِّهِ فأراد كل منهما وقوع مقدوره فهل يقع بهما وهو محال؟ أو بأحدهما ولا مرجح أو لا يقع فيرتفع الضدان؟

فإن قيل: يقع مقدور الرب؛ لأنه أقدر. قلنا: أثر القدرة الاختراع، ولا تفاضل فيه. فإن قيل: إذا أراد الرب وقوع مقدوره سلب العبد قدرته.

قلنا: نفرض الدلالة مع بقاء قدرته، فلو قدر الرب على حركة عبد خلقًا واختراعًا، وقدر العبد على سكونه، كذلك في وقت واحد لزم [١٩٤/ب] التناقض لتغاير المقدورين في الحكم بإثبات مقدورين حكم بجوازهما فيجتمع الضدان، ومعنى قدرة الرب على الضدين أن له إيقاع أحدهما بدلًا عن الآخر إن شاء، ويجوز عقلًا إثبات

---

(١) ليست بالمخطوط أضفتها لحاجة الكلام إليها.

أحد مقدوري القادر الواحد بخلاف القادرين؛ إذ لا يتعلق جواز وقوع أحدهما بالآخر، وغاية هذه الدلالة التمانع، وقد تقدم، وتمسكوا أيضًا بطرق ضعيفة عند المصنف فتركها.

فصل: في ما تمسك به أهل الحق من نصوص القرآن:

فمثله قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦] يدل على أن أعمال العباد مخلوقة له تعالى.

فإن قيل: المراد بالموصول الأصنام والأوثان، وهو سائغ لغة لقوله تعالى: ﴿ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴾ [الأعراف: ١٧٧]، وأراد مصنوعهم من الجبال والعصيّ، ويقال: هذا عمل زيد وصنعته، ويراد معموله ومصنوعه؛ ولأنا لو حملناه على الأعمال تناقض؛ إذ ما يفعله العبد لا يضاف إلى غيره خلقًا واختراعًا.

قلنا: ظاهر الآية هو ما قلناه، وغيره يحتاج إلى دليل، والفصيح لا يقول فعل زيد بابًا ولا سريرًا، بل يقول نحت بابًا ونحت سريرًا. وقوله: ﴿ مَا يَأْفِكُونَ ﴾ فيه إضمار أي ما يأفكون به، والأقل الصرف، وغايته أنه حمل على غيره ظاهره لدليل فهو تجوز. ولا يصرف اللفظ عن ظاهره بمثله. وقولهم ما يفعله العبد لا يضاف إلى غيره خلقًا دعوى فقط.

قلت: هكذا أجاب المصنف عن قوله تعالى: ﴿ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴾، ولا يتم ذلك في قوله تعالى: ﴿ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوٓاْ ﴾ [طه: ٦٩]، والله أعلم.

فإن قيل: إنما قصد إبراهيم توبيخهم على عبادة الأصنام لا على أفعالهم، فإنهم لم يجعلوا أفعالهم آلهة ولا عبدوها.

قلنا: لم يكونوا يعبدون الأحجار والأخشاب حتى تكون على هيئات وأشكال خاصة، وذلك من فعلهم فوبخهم على الكل، وعرفهم أن الأجسام وأعمالهم خلق الله تعالى ومنه قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر: ٦٢]، وذلك في معرض التمدح عن جعل غيره مادحًا أبطل ما مدح به نفسه.

فإن قيل: العموم لا صيغة له عندكم. قلنا: علم ذلك قطعًا بالقرائن، وإن لم تثبت الصنعة لغة.

فإن قيل: الشيء يطلق على الحادث والقديم فيلزم التخصيص إذا توهم دخول الخاص في اللفظ، وليس هذا كذلك، فإن الخلق ابتداء وجود وافتتاح كون فلا يدخل القديم؛ ولأن من قال ما رأيت اليوم أحدًا، ولا كلمت أحدًا لم يدخل نفسه في العموم.

فإن قيل: العموم قابل للتخصيص فيجوز أن يراد خالق كل شيء من أفعاله ومخلوقاته [١٩٥/أ].

قلنا: العموم معلوم قطعًا لإرادة التمدح، فلو خص بذلك كانت النملة أيضًا خالقة لأفعالها ومقدوراتها وبطل المدح، وروم القدح في ذلك يخرج عن اجتماع المفسرين، ويؤيد الاستدلال قوله تعالى: ﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ ﴾ [الرعد: ١٦]، وهذا نص صريح في الرد على المعتزلة، حيث جعلوا العبد يخلق كخلق الله تعالى.

فإن قيل: الاستدلال بنص القرآن في خلق الأعمال ما لم يفهم الاختراع شاهدًا، وكل أصل لا يثبت العلم بالصانع دونه لا يستدل بالنص فيه.

قلنا: قد تقدم الجواب عن ذلك.

قلت (١): المعتزلة وإن وصفوا العبد بالخلق والاختراع فهو خاص عندهم بما يصدر عنه من الأفعال لا يتعلق بالذوات والأعيان، ولا يفعل غيره، فالعلم بأن أعيان الموجودات وأشخاص الكائنات والأجرام والأجسام المحسوسة خلق الله تعالى غير متوقف على العلم يكون العبد قادرًا على الإيجاد مستقلًا بالاختراع، أو لا يتم ما قالوه، والله أعلم.

فإن قيل: هل يثبت خلق الأعمال بالسمع؟ قلنا: إذا علم أن الله تعالى متكلم، وأنه منزه عن الكذب، جاز أن يثبت كل صفة بالسمع، ويجوز ثبوت خلق الأعمال سمعًا وعقلًا، ومن علم ما قلناه ووجد نصًا لا تأويل فيه استدل به على ذلك، وإن لم يتفق له دليل عقلي عليه. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ [الملك: ١٣]، فجعل الخلق دليلًا على العلم، فكيف يكون العبد خالقًا، ولا علم له بتفصيل ما خلق بل الذرة عندهم خالقة، ولا توصف بالعلم.

---

(١) الكلام لإمام الحرمين للجويني.

ومنه قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا ﴾ [آل عمران: ٨]، وقوله: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا ﴾ [الحشر: ١٠] ونحو ذلك من سؤال الهداية والإرشاد والتوفيق وعدم الإغواء والإضلال، ومما هو شأن الأنبياء والأولياء والصالحين من المسلمين، وكل ذلك لا أثر له عند المعتزلة لقولهم إنه غير قادر عليه ولا يفعله ولو فعله كان ظلمًا وحيفًا، تعالى اللّه عن ذلك علوًّا كبيرًا.

فإن قيل: المراد بالسؤال الألطاف إلى كامن العبد إذا وجدت فقد مزجوا به، وأن اتحادها واجب عندهم حتم، ليس للرب تركها، وإنما يسأل فيما إن شاء فعله وإن شاء تركه لا فيما هو واجب الوقوع لازم الحصول.

فإن قيل: خلاف المعلوم لا يقع فما فائدة [١٩٥/ب] الدعاء؟

قلنا: العبد عندنا يجهل عاقبة أمره وما تؤول إليه فهو يسلك سلوك سبيل الناجين وتجنب طريق الهالكين وتمييزه عن الضالين، وهو عندهم عالم بوجوب اللطف في حقه ولزوم توفره عليه والموجز والكافي في حكم اللطف سواء، وستأتي فائدة الدعاء في باب التعديل، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا ﴾ [الكهف: ٢٨]، وقوله: ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [الأنعام: ١١٠] وذلك صريح في أنه يصرف القلوب عن الهداية، ويصدها عن الرشد مع قدرته على هدايتها وتيسير سدادها. وعندهم أن الرب لا يقدر على توفيق الكافر وهدايته فلا معنى لإظهار القدرة على تركه الكفر.

فإن قيل: المراد بقوله: ﴿ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا ﴾ من وجدناه غافلًا. **قلنا:** الصيغة تأبى ذلك، فلا يقال أجريت الماء، وأخليت الدار، إذا وجد الماء جاريًا، والدار خالية، وكذا أشرعت الريح إليه، وأعلمت زيدًا بكذا، ولم يقل ذلك من أئمة اللغة أحد.

فإن قيل: نحمل الإغفال على خلق الغفلة والذهول.

قلنا: لو كان كذلك لم يحسن ذمهم عليها والنهي عن اتباعهم فيها.

فإن قيل: لو كان كذلك لقال فاتبع هواه بالفاء لا بالواو، كما يقال كسرته فانكسر ولا نقول وانكسر.

قلنا: قوله: « واتبع » ابتداء خبر عن حال العاقل، ولم يرد به ترتيبه عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿ مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن

قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ [الحديد: ٢٢] والكفر أعظم المصائب، ودلت الآية على أنه مخلوق مقدور، وهو قريب مما مر.

فصل: في الهدى والضلال:

الهداية حقيقة في خلق الإيمان والمعرفة عندنا والإضلال خلق الضلال، وجاءت الهداية بمعنى الدعوة، وبمعنى الإرشاد إلى طريق الجنة أو النار، وقيل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [الإنسان: ٣]، أي هدينا الجنين إلى طريق خروجه من الرحم، وفي قوله: ﴿ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾ [البلد: ١٠] ألهمناه الارتضاع، وقيل: المراد في الاثنين بيان بطريق الخير والشر ترغيبًا وتحذيرًا، وقيل: الهداية حقيقة في خلق الإيمان، وفي الدعوة إليه أيضًا لدلالة بعض الآيات عليه، وقيل: بل في الأول فقط؛ لأنه المفهوم عند الإطلاق، ولو كان حقيقة في الدعوة جاز تسمية الكافر مهتديًا من حيث كان مدعوًّا، وحمل المعتزلة الهداية على الدعوة وعلى الإرشاد إلى الطريقين في الآخرة، وربما حملوها على وصف المؤمن بالاهتداء، وأما الإضلال [١٩٦/أ] فقد يحملونه على التسمية والوصف، وقد يحملونه على صرف الكافر عن دار الثواب أو على العقاب عاجلًا وآجلًا، فكل آية تقتضي تعلق الهداية والإضلال بالمشيئة فهي دليل لنا كقوله تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ [القصص: ٥٦]، ولا يقال الهداية هنا بمعنى الدعوة؛ لأن الدعوة تعم الكافر والمؤمن، والآية خصت الهداية بالمسلم ونفتها عن غيره، ولا يحمل أيضًا على الوصف والتسمية؛ إذ يقال هديت زيدًا بمعنى سميته مهتديًا لا حقيقة ولا مجازًا؛ ولأن الآية دالة على التمدح بالهداية فلو حُملت على التسمية بَطَل المدح بها، ولَمَا صح نفيها عن النبي ﷺ؛ لأنه كان له تسمية المؤمن بذلك، وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ ﴾ ، ولو رجعت الهداية والإضلال إلى الوصف والتسمية لزم كون الأنبياء مضلين للكفار من حيث سموهم بذلك، وقد أجمع المسلمون قبل ظهور المخالف على طلب الهداية.

وسؤال الرب فيها معلوم أنهم لا يسألون الوصف والتسمية، وقد تضمنت الآيات الحث على طلب ذلك والندب إليه، فلم يكن المراد الوصف والتسمية، ولا تحمل الهداية والإضلال هنا السَّوْق إلى الجنة أو النار في الآخرة؛ لأن المراد بالآيات إثبات الهداية للرب في الدنيا والإجماع على أنه يضل ويهدي عاجلًا ولقوله: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴾ [الجاثية: ٢٣]؛ ولأن السوق إلى الجنة أو النار حتْمٌ عندهم فلا مدح فيه، وفحوى الآية التمدح بالهداية والإضلال والتفرد بهما، وقوله: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ﴾ [الأنعام: ١٢٥] نص في أن ذلك حال المكلف، وكذا قوله: ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ ﴾ [الأنعام: ١١٠] قالوا: قال تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَـٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَـٰعِقَةُ ٱلْعَذَابِ ٱلْهُونِ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾ [فصلت: ١٧]، ومن خلق له الهدى لم يؤثر عليه العمى فالمراد الدعوة لا الخلق.

ورُدَّ بأنهم كانوا آمنوا أولًا، وقسموا الماء، كما أمروا، ثم كفروا وعقروا الناقة، كما دل عليه القصص؛ فجاز إضافة اختيار العمى على الهدى إليهم لِمَا ارتكبوه من الكفر بعد الإيمان، وظهور المعجزات.

وقيل: إنه لما بُعث إليهم صالح عليه السلام آمن به بعضهم وكفر بعضهم فالمؤمنون هم المراد بقوله ﴿ فَهَدَيْنَـٰهُمْ ﴾، والكفار هم الذين آثروا العمى على الهدى ودليل التسويغ قوله: ﴿ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ ﴾ [النمل: ٤٥] [١٩٦/ب].

قال المصنف: وفيه نظر؛ لأن الذين آثروا العمى هم المرادون بقوله ﴿ فَهَدَيْنَـٰهُمْ ﴾ فلا تنويع، قال: والهداية وإن جاءت بمعنى الدعوى في موضع، فليست هنا لذلك؛ لأنه تعالى جمع بينهما وبين الإضلال في هاتين الاثنتين فخص قومًا بالهداية وقومًا بالإضلال، والدعوة عامة، لا تخصيص فيها لقوله: ﴿ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَـٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [يونس: ٢٥] فعم بالدعوة وخص بالهداية.

فصل: في الطبع والختم والأكنة ومذاهب الناس فيها:

قال الله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ [البقرة: ٧]، وقال: ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً ﴾ [الأنعام: ٢٥]، وقال: ﴿ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ [النساء: ١٥٥]، وغير ذلك، فأجمع أهل الحق على أن المراد بالطبع والختم على القلوب خلق الضلال فيها

مع توجه الأمر بالإيمان، وغاية ما فيه لزوم تكليفه ما لا يطاق، وقد مر جوازه في الجملة.

وقال **قدماء المعتزلة**: المراد وصفهم بذلك وتسميتهم به. ورُدَّ بأن فيه إبطال الاختصاص بالتمدح المفهوم من الآية، وبأنه يخالف اللغة، فإن العرب لا تقول عسست قلبه وختمت عليه ونريد تسميته بذلك، ولقوله تعالى: ﴿ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ ﴾ [الأنعام: ٢٥]، ومجرد الوصف والتسمية لا يمنع التفقه، وقوله تعالى: ﴿ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [البقرة: ٦]، وقوله: ﴿ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ﴾ [البقرة: ١٠] يرد هذا التأويل.

وقال **الجبائي وابنه**: المراد أن يجعل على قلوبهم علامة تدل على كفرهم تعرفها الملائكة؛ فيذمونهم ويوبخونهم، وإذا علم المكلف ذلك من نفسه ارتدع وانتهى عن المعاصي، وذلك من مصالح الدين، ويرد بأنه خارج عن التأويل ومخالف للنصوص، فإن قوله تعالى: ﴿ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ ﴾ صريح في كونها مانعة لهم من الهدى، وكذا قوله تعالى: ﴿ لَعَنَّـٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَـٰسِيَةً ﴾ [المائدة: ١٣]، فدلت الآيات [على] [1] صفة فيهم تمنع من الرشد والتوفيق؛ جزاء لهم بنقضهم العهد والميثاق.

والطبع والختم والأكنة والغشاوة حقيقة في الموانع، وليست التسمية حقيقة فيها ولا مجاز. فإنها لا تدفع ولا تمنع؛ ولأن من الكفار من ينكر الصانع والأنبياء والملائكة ولا يؤمن بشيء فأي فائدة في وسمه بعلامة تميزه عن غيره، وكيف يُحمل قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ [الأنعام: ١٢٥] على وسمه بعلامة يعرف بها ولا وجه لذلك.

وقال عبد الواحد وبشر بن المعتمر [2]: الطبع منع من الإيمان يخلق في العبد [١٩٧/أ] اضطرارًا عقوبة له، فإذا خلق فيه لم يكن مأمورًا منهيًا كالذين في أطباق

---

(١) « على » غير موجودة بالمخطوط، أضفتها للفائدة.

(٢) بشر بن المعتمر، كوفي، ويقال بغدادي الغرماء، من كبار المعتزلة انتهت إليه رياستهم ببغداد توفي سنة عشرة ومائتين قال الجاحظ كان يقع في حق أبي الهذيل وخالد المعتزليين في مسألة القدر، وكان نخاسًا في الرقيق، وكان يقول إن الله لم أصحهما شيئًا من الأعراض كلها وإنما هي فعل الناس ومن مناكيره زعمه أن الإنسان يقدر أن يجعل لغيره لونًا وطعمًا وإدراكًا وسمعًا ونظرًا بالتولد إذا عرف انتظامها، وترجمته في لسان الميزان (٣٣/٢).

النيران كأنهم غير مخاطبين عندهم.

ورُدَّ بأن الأمة مجمعة قبل وجود المخالف على أن من بلغته الدعوة مأمور بالإيمان منهي عن الكفر، مذموم عليه، معاقب به، ثم إن المنع من الإيمان قبيح عندهم عقلًا، ومعاقبة المجرم حسنة عقلًا، فإذا عوقب بالمنع اجتمع النقيضان، ولا يرد على هذا الكلام الكافر في الآخرة، فإن الإيلام ليس قبيحًا عندهم لعينيته بل إذا صُوِّر بغير حق، ولا يقال الكفر يستحق استحقاق الألم ليكون حسنًا حينئذ، ثم يقول لعله يجوز معاقبة المجرم بعدم قبول توبته أولًا.

فإن قيل: لا لأن قبولها حتم عقلًا. قلنا: وكذا التمكين من الإيمان بإراحة الفلك ولأنهم منعوا معاقبة المجرم العاجز بالتكليف؛ لأنه قبيح ابتداءً وانتهاءً، فهلَّا قالوا سد مسالك الإيمان والصد عن سبيل الرشاد قبيح كذلك.

وقال بكر بن أخت عبد الواحد [1]: الطبع منع من الإيمان والإخلاص وهو مأمور بهما، وعن بعض أصحابه هو منع من الإخلاص دون الإيمان وهو مأمور بالإيمان لا بالإخلاص.

فنقول: إن ثبت منع من الإيمان مع الأمر به فهو تكليف ما لا يطاق، وقد منعوه وشنعوا علينا فيه فناقض أصلهم، ولو جاز ذلك آخرًا جاز أولًا، وقد منعوا تكليف العاجز والمجنون ابتداءً وانتهاءً، وإنما يؤثر ذلك في المنع من الإيمان مع القدرة عليه، فإن المنع من الأمر يجامع القدرة عليه عندهم، وإن التزموا تكليف المحال طردًا نقضوا أصلهم ويمنعهم منه قولهم: إن العبد لا يُكلف الرقي في السماء بغير آلة، فإما أن يقرُّوا بالحق في تكليف المحال أو ينقضوا أصلهم.

وأما قولهم إنه مأمور بالإيمان دون الإخلاص فمخالف للنص لأن الآيات دالة على منعهم من الإيمان؛ ولأن معنى الإخلاص عندنا قصد التقرب إلى الله تعالى مع عدم الاشتراك في العمل، فإن أردتم به ذلك ثم قلتم: إنه غير مأمور به فهو خروج عن

---

(١) بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد البصري: إليه تنسب طائفة البكرية، كان يوافق النظام في قوله: «إن الإنسان هو الروح، لا هذا القالب الذي تكون الروح فيه»، وكان يقول في التولد بقول أهل السنة، وكان ينفرد بضلالات تكفره بها الكافة. المقالات: (٣٤٢/١)، التبصير: (٦٤)، اعتقادات فرق المسلمين: (٦٩).

الإجماع، فإن الكافر مأمور بالإيمان معًا وفاقًا بين الآية.

فإن قيل: يجوز أن يراد بالطبع قطع الألطاف عنهم.

قلنا: حمل الطبع والختم والغشاوة والقساوة والمرض على قطع الألطاف غير سائغ لغة ولا اصطلاحًا، ثم إن الألطاف [١٩٧/ب] إن كانت ممكنة لم يجز قطعها وإلا فلا سبيل إليها وامتناعها في حق الرب كهو في حقنا.

فصل: في التوفيق والخذلان والعصمة:

قال أئمتنا: التوفيق والعصمة خلق قدرة الطاعة، والخذلان خلق قدرة المعصية شاغل، إن من خلقت له القدرة على شيء؛ وجب وجوده مقارنًا لها كما مر.

وقال المصنف: التوفيق خلق الطاعة، والخذلان خلق المعصية، ولا حاجة لذكر القدرة لئلا يوهم وقوعه بها، وقد مرَّ أنه لا أثر لها، ومن قال: إنها تؤثر بعرض لذكرها، وحمل البصريون من المعتزلة لفظ الخذلان على ذمِّ الربِّ لهم وتوبيخه إياهم، ولا يقبح ذلك لإبطال فائدة التخصيص، ولو صح كان من ذمَّهم بقوله وأعانهم بفعله خاذلًا لهم وليس كذلك، والعرب إنما تطلق الخذلان على منع إدراك المقاصد وقطع الأسباب الموصلة إليها، ومجرد الوصف لا يسمى خذلانًا.

وقال الكعبي: الخذلان قطع الألطاف عن العبد، ثم زاد فقال من ضروب الألطاف قطع الألطاف عن الكافر ليمتاز عن المؤمن؛ وبه يتم الإنذار والإعذار، فإن قطع اللطف عن المخذول صلاح له، ولمن يعتبر به، وفعل ذلك يعوض نقصه ثم اللطف الذي قدره إن كان ممكنًا لم يتصور قطعه؛ لأن كل لطف ممكن فإنه يجب على الرب عندهم، كما سيأتي في بابه، وإن كان ممتنعًا، لم يكن عدمه خذلانًا، فإن الخذلان في اللغة قطع ما لو لم يقطع أفاد الهداية والرشد والممتنع تعيينه ليس بمقطوع، ولو صح ذلك كان كل أحد خاذلًا للكافر؛ لأن الامتناع بالنسبة إلى العبد كهو بالنسبة إلى الرب، فلا معنى إذن لإضافة الخذلان إلى الرب؛ ولأن اللطف هو ما يعلم الرب أنه إذا وجد أمن العبدُ عنده، فإذا علم الرب أن العبد لا يؤمن لم يكن قطع بذلك الفعل خذلانًا، فإن الأب لو بالغ في تقريب ولده من النجاة وإبعاده عن الهلاك بأقصى جهده، ثم هلك الولد لم يكن الأب خاذلًا له بعدم نجاته.

وقال كثير من المعتزلة: التوفيق والعصمة للدعوة وشرح المقاصد، وقال بعضهم:

هما الألطاف، فالتوفيق لطف الله بعبده، ثم شرط بعضهم للتسمية وقوع الإيمان عند اللطف، فإن لم يقطع لم يسم لطفًا وأطلقها بعضهم في الحالين، وقيل إنما يسمى عصمة إذا علم الرب أنها تؤدي إليه العصمة [١٩٨/أ] لغة المنع.

قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقال: ﴿ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾ [المائدة: ٦٧]، والمعصوم من الكفر الممنوع منه، ويمكن حملها على خلق الإيمان وخلق القدرة عليها وعليهما معًا.

والتوفيق لغة: تهيئة العبد للوفاق، ويمكن حمله على خلق الطاعة، وعلى خلق القدرة عليها وعليهما معًا صح [1].

فإذا قيل: ما توفيق الإيمان؟ قلنا: القدرة عليه.

فإن قيل: ما التوفيق؟ قلنا: خلق الطاعة ويجوز حمله مضافًا على ذلك، ويلزم من قولهم العصمة هي الدعوة أن يكون الكفار معصومين، وأن يكونوا كالأنبياء والأصفياء من حيث شمول الدعوة الكل.

وأما حملهم على الألطاف، فقد تقدم جوابه؛ ولأن معنى العصمة المنع وليست الألطاف منعًا، فإن العبد يتبعها على خيرية؛ ولأن طلب العصمة مشروع ولا معنى لطلب الألطاف عندهم لوجوبها على الرب، ولو كان الفعل الذي يقع عنده إيمان المؤمن لطفًا كانت القدرة في حق من علم أنه لا يؤمن إفسادًا له.

فإن قيل: القدرة تصلح للإيمان ولو توجب الكفر لغتها [2]. قلنا: وكذا الألطاف، فإن معناها مقارنتها للإيمان، فإذا كان ذلك صلاحًا كان مقارنة القدرة للكفر فسادًا، فإن كلًّا منهما لا توقع شيئًا ولا توجبه بل تقارنه، والقدرة أولًا لأنها عندهم توقع الفعل عند القصد إليه بخلاف اللطف؛ ولئن كان اللطف توفيقًا ولا تأثير له فلتكن القدرة خذلانًا مع تأثيرها في الجملة.

فإن قيل: إذا حملتم العصمة على المنع فما معنى قوله تعالى: ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴾ [الإسراء: ٩٤]، فإن كان

---

(١) هذا التعريف يوجد على الهامش الأيمن لصفحة المخطوط.

(٢) هكذا في المخطوط.

خلق الإيمان منعًا من الكفر فليكن خلق الكفر منعًا من الإيمان، فعن الأئمة أن المنع إنما يطلق على من حاول أمرًا، وصدَّ عنه، وحيل بينه وبينه، فأما من تلبس بأمر وهو قائم به لا يؤثر ضده لا يسمى ممنوعًا من ضده، ولم يرض المصنف ذلك فقال: والوجه أن نقول: إن الكفار لما جاءهم الرسول بالآيات والمعجزات ظنوا أنه غير صادق، وتوهموا أن الرسول لا يكون بشرًا، بل يجب أن يكون ملكًا؛ فرد اللَّه تعالى عليهم ذلك بقوله: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ فِي ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ ﴾ [الإسراء: ٩٥] أي لو كان المبعوث إليهم ملائكة كان الرسول إليهم ملكًا، فلما كان المبعوث إليهم آدميين كان الرسول إليهم آدميًا؛ لأن إرسال الجنس إلى جنسه أقرب إلى القبول من غيره.

فصل: في ذم القدرية في كل ملة:

فقد أراد الإثْبات أخبار تلقاها الكافة بالقبول. قال ﷺ: « **القدرية مجوس هذه** [١٩٨/ب] **الأمة** » [١]، وقال: « **القدرية خصماء اللَّه تعالى** » [٢]، وقال: « **إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ ليقم خصماء اللَّه فتقوم القدرية** » [٣]، وقال: « **ما أشركت أمة حتى كفرت بالقدر أولًا** » [٤]، وغير ذلك.

قال المصنف: ولو اتصف المعتزلة لاكتفوا بما نقل من ذلك، ونهوا عن غلوهم، لكن قد تجرأ بعضهم وسموا أهل قدرية لإضافتهم القدر إلى اللَّه تعالى، فهم كما قيل: « رمتني بدائها وانسلت » [٥].

والجواب أن هذه التسمية خاصة بهم في الشائع الذائع، ولو سئل من لا يتعصب لمذهب عن القدرية: من هم لدل على المعتزلة، وأرشد إليهم، ولو ظهر واحد يذم

---

(١) المستدرك على الصحيحين – الحاكم النيسابوري – دار الكتب العلمية – بيروت – (١٤١١هـ) (١٥٩/١) – حديث رقم (٢٨٦) حديث رقم: (٤٤٤٢) ضعيف الجامع للألباني.

(٢) الثابت في السنة: « إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ ألا ليقم خصماء اللَّه وهم القدرية »، كنز العمال – للمتقي الهندي – المجلد الأول – فرع في ذم القدرية والمرجئة.

(٣) رواه الطبراني في الأوسط.

(٤) الثابت في السنة: « قال اللَّه تعالى: من لم يرض بقضائي، ويصبر على بلائي، فليلتمس ربًّا سواي »، مجمع الزوائد – للحافظ الهيثمي – المجلد السابع – كتاب القدر – باب ما جاء فيمن يكذب بالقدر ومسائلهم والزنادقة حديث رقم: (٥٨٤٢) ضعيف الجامع للألباني.

(٥) مثل عربي مشهور يضرب لمن تسبب في حدوث شيء، وتهرب منه وانسحب.

القدرية وعيبهم والطعن عنهم لم ينكر عليه غير المعتزلة، ولم يقم عليه سواهم ولم ينتقم منه إلا هم، ولئن كان من يضيف القدر إلى الرب، ويجعله منفردًا بالخلق، ويبرأ من قدرية « قدِّر يا فلان » يوصف بذلك من يضيفه إلى نفسه أولى؛ ولأنه ﷺ قال: « **القدرية مجوس هذه الأمة** » (١)، ووجه التشبيه أن المجوس يقولون الخير كله من اللَّه، والشر كله من الشيطان، ومنعوا قدرة الرب على الشر، وهذا نفسه مذهب المعتزلة في قولهم: لو قدر اللَّه الشر وأراده كان شريرًا (٢)!!

وقال ﷺ: « **القدرية خصماء الرب** » وهذا نص مذهبهم فإنهم شرعوا من أنفسهم أحكامًا لم يأمر بها، ونسبوها إليه وجوبًا واستحبابًا، والتزموا له ما لم يلزمهم به، وألزموه ما لا يلزمه، وقالوا: الشرع لا يوجب ولا يحرم، بل العقل هو الموجب والمحرم والمشرع تبين مداركه فيهما، واستأثروا بأحسن الخلق عندهم ونحو ذلك من أباطيلهم وضلالاتهم.

وأهل الحق فوضوا الأمر إلى اللَّه تعالى، وتبرءوا من حولهم وقوتهم، ولم يعارضوا بقضائه، وأفردوه بالخلق والتدبير، وفوضوا إليه أمر الخلق والاختراع والإيجاد والحكم والإلزام والنقض والإبرام، ولم يتشوفوا إلى الربوبية ولا تشبهوا بالإله في شيء، بل وقفوا على حد العبودية بحب سلطان القهر بوصف التعظيم والإجلال والإقرار بأنه لا يُسأل عما يفعل، وسلوك الأدب اقتداءً بالأنبياء والمرسلين والأولياء المقربين في عدم الاعتراض ونفي الدعوى وترك المشاركة.

فإن قيل: قد قلتم إن الرب لا يقدر على الظلم والقبائح وأنواع الفواحش، وهذا مثل قول المجوس إن [١٩٩/أ] الإله المسمى يزدان (٣) لا يقدر على الشر ولا يتصور منه، وإن الشر كله من أهرمن (٤).

قلنا: هم قصروا القدرة على بعض أجناس المخلوقات دون بعض، ونحن لم نقل ذلك بل قلنا: الرب قادر على إيقاع كل ما يمكن وقوعه، وله أن يفعل ما يشاء فإذا

---

(١) سنن أبي داود كتاب السنة باب في القدر.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية – تحقيق جماعة من العلماء، وخرج أحاديثها الشيخ ناصر الدين الألباني رحمه الله المكتب الإسلامي – (ط٢) (ص ١٤٦ – ١٤٨).

(٣) إله الخير عند عباد النار المجوس.

(٤) إله الشر عند عباد النار المجوس.

فعل شيئًا لم يكن ذلك الفعل قبيحًا ولا ظلمًا ولا منكرًا ولا فحشًا، وإنما الموافق لقولهم من يجعل قدرة الرب قاصرة على بعض المخلوقات متعلقة بشيء دون شيء، وقد زاد المعتزلة على المجوس في الفساد، فإن المجوس خصوا قدرة الرب بالخير فقط، والمعتزلة منعوا تعلق قدرته بالبشر بأكثر أجناس الخير فأربوا عليهم في الباطل.

فإن قيل: قال المجوس: السباع الضارية ونحوها ليست خلقًا للَّه تعالى، والتزموا لذلك خروج كثير من المخلوقات عن خلقه؛ فامتنع منكم الاستدلال عليه غائبًا.

قلنا: أنتم قد أخرجتم أكثر الحوادث عن قدرة الرب، وقد قررنا عليكم أن حقيقة الحدوث واحدة غائبًا وشاهدًا ونقضنا قياسهم الغائب على الشاهد في الخلق.

فإن قيل: قالوا الشيطان تولد من فكرة رديئة عرضت للرب ثم ذمه على فعله. وقلتم أنتم: إن الرب يخلق الشر ثم يذم فاعله فاستوفيتم.

قلنا: مذهبنا أن العبد يعاقب على كسبه، ولا يوصف الرب بأنه مكتسب، والشيطان لا يذم عندهم لعبثه بل لاختراعه الشر، وهذا نص قول المعتزلة أن الرب يخلق للعبد القدرة على الشر، ولولاها لما صدر منه، ثم العبد يخلق الشر بقدرته فيذم ويُعاقب عليه.

فإن قالوا: إن قلتم أنَّى قدرته فأنتم المجَبِّرة والمذمومة في كل عصر.

قلنا: بل أنتم أحق بذلك؛ لأنكم تلجئون الرب إلى ما لا محيص عنه فتوجبون عليه الثواب والعقاب وفعل الأصلح واللطف والجبر والإلجاء واحد، وقد مرَّ في ذلك كلام مقنع.

وأما ذم المجبرة فلم ينقله واحد من الثقات، ولم يقل به من يؤخذ بقوله ولو سلم وصف أهل الحق بالإجبار فشتان بين من يقرُّ بأنه مقهور مجبور، وبين من يدعي أنه خالق مخترع بقدرته منازع لربه مشارك متصف بالقدرة على ما لا يقدر ربه عليه، وهذا القدر كافٍ لما أردنا، واللَّه أعلم.

* * *



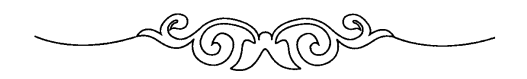
الكتاب السابع

[كتاب إبطال القول بالتولد]





كتاب إبطال القول بالتولد



وفيه بابان:

الأول: في الكلام مع المسلمين القائلين به

وتقدم ذكر [١٩٩/ب] المذاهب أولًا فنقول:

اتفق أهل الحق على أن كل حادث فهو واقع بالقدرة القديمة وأن القدرة الحادثة غير مؤثرة فيه، وإن تعلقت به والرب منفرد بالخلق والاختراع، ولا يتوقف وقوع الحادث بالقدرة القديمة على تقدير سبب يتقدم وقوعه على وقوعه، بل كل الحوادث واقعة بالقدرة الأزلية، ولا تتعلق القدرة الحادثة إلا بما في محلها فقط وما في محلها منه ما يتعلق به ومنه ما لا يتعلق به كالألوان والطعوم، ولا يؤثر موجود في إثبات حادث إلا القدرة.

واتفق المعتزلة غير النظَّام على القول بالتولد فأصلهم أن من دُفِعَ بعيدًا فتدهور فتلك الحركات القائمة به متولدة من فعل الدافع، وأجمعوا على أن المتولدات فعل الفاعل السبب المتولد قد يقع مباينًا لمحل قدرته كالاندفاع في المدفوع والإيلام في المضروب، وتفرق الأحزاب في المقطوع، وقد تقع في محلها كالعلم النظري عندهم، وسيأتي، ولهم في حد التولد والفرق بينه وبين المباشرة عبارات مدخولة فالحاصل أن التولد عندهم كل فعل فعله فاعله يفعل له فعم ما في محل قدرته وغيره، ويخرج منه ما وقع بالمباشرة؛ فإنه غير واقع بفعل فاعله بل بالقدرة. وليست فعلًا وطرد

لجمهورهم القول به فما يمكن الكف عن بعضه دون بعض وفي غيره، فإن من رام تفريق أجزاء جسم يمكنه الاقتصار على تفريق بعضه ومن رمى حجرًا في جهة لا يمكنه وقوفه عن بعضها.

وقال ضرار وحفص [1]: ما يقع في غير محل قدرته على قدر اختياره فهو فعله كالقطع والتفريق، وما ليس كذلك كدهورة الحجر فليس فعله، وأجمع القائلون بالتولد على أن الأفعال المتولدة عن السبب فعله لفاعله.

وقال ثمامة بن أشرس [2]: هي حوادث لا محدث لها، وقال معمر [3]: كل الأعراض واقعة بطباع الأجسام إلا الإرادة فإنها تقع فعلًا للجسم.

وقال النظّام: الأفعال المتولدة تضاف إلى اللّٰه تعالى دون فاعل أسبابها، ووافق في ذلك أهل الحق في إبطال التوليد، لكنه قال: خلق اللّٰه الأجسام على طبائع تقتضي حدوث الحوادث المقهورة عليها، ولم يقل إنها مخلوقة له، بل لما خلق الأجسام بتلك الصفة جاز إضافتها إليه قالوا: والمتولد واقع بالقدرة يتوسط السبب وليس مباشرًا بالقدرة وإنما سموه مقدورًا؛ لأن سببه مقدور وغير المتولد غير مقدور ثم اختلف القائلون بأنه [٢٠٠/أ] مقدور فقال أكثرهم إنما يكون مقدورًا قبل وقوع سببه فإذا وقع بطل تعلق القدرة به، وإن كان معدومًا فنزلوا وجود السبب منزلة وجود المسبب من حيث إنه لا يدفع بعد وجوده.

---

(١) وهما من المعتزلة.

(٢) ثمامة بن أشرس النميري البصري، من كبار المعتزلة، ومن رؤوس الضلالة، كان له اتصال بالرشيد ثم بالمأمون وكان ذا نوادر وملح، وقال ابن حزم كان ثمامة يقول: إن العالم فعل اللّٰه بطباعه، وأن المقلدين من أهل الكتاب وعباد الأصنام لا يدخلون النار بل يصيرون ترابًا، وإن من مات مصرًّا على كبيرة خلد في النار وإن أطفال المؤمنين يصيرون ترابًا انتهى، وقال ابن قتيبة: كان ثمامة من رقة الدين وتنقيص الإسلام والاستهزاء به، وردت ترجمته في لسان الميزان (٨٣/٢).

(٣) مُعَمَّرُ بن عباد السلمي، أبو معتمر أو عمرو، كان أحد مشاهير القدرية، من مذهبه أن قدرة اللّٰه لا تنصب على الأعراض، وأن من الممكن أن تكون الأعراض لازمة للإنسان بواسطة المعاني التي تكون لازمة لمعان أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية، وأن اللّٰه تعالى لم يخلق شيئًا غير الأجسام، إليه تنسب جماعة من المعتزلة هم المعمرية، توفي معمر سنة (٢١٥هـ). فرق المعتزلة: (٦٣)، الانتصار: (٥٦، ٩٩ - ١٠٤)، الفرق: (١٥١)، التبصير: (٤٥)، الملل والنحل: (٢٨)، اعتقادات فرق المسلمين (٤٢)، اللسان: (٨٣/٦) الأعلام: (٢٧٢/٧)، المعتزلة (٥٧، ٦٧)، سزكين: تاريخ التراث العربي (٣٩٧/٢).

وقال بعضهم [1]: المسبب ينفي مقدورًا حين يوجد ووقوع سببه لا يخرجه عن ذلك ومما عظَّم اختلافهم جواز وقوع فعل الرب يتولد عن سبب واقع بالقدرة، فمنعه قوم، وأجازه معظمهم، واتفقوا على أن الجواهر لا تقع متولدة بل بالقدرة، وإنما خلافهم في الأعراض، واختلف من أجاز وقوع أفعاله متولدة في جواز وقوع أمثالها مقدورة بلا توسط سبب، فأجازه قوم ومنعه قوم واتفقوا على أن المتولدات مثلًا تقع مقدورة مباشرة، واختلف من قال بخروج المتولد عن كونه مقدورًا مع وجود سببه، هل يجري ذلك في فعل الرب تعالى؟ أم لأفعال قوم لا تخرج عن كونه مقدورًا في حق الرب؛ لأنه قادر على المسبب، وإن وقع سببه وطرده بعضهم في الرب والعبد.

فصل: الأسباب المتولدة عند ابن الجبائي:

الأسباب المتولدة عند ابن الجبائي أربعة:

أحدها: الاعتماد، وقد بينا حقيقته في الألوان، وكونه يولد الحركة أولًا.

الثاني: المجاوَرَة المولِّدة للتأليف كأمر الثالث: النظر المولد للعلم عندهم على ما يأتي، الرابع: الوهي [2] المولد للألم، ومعناه تفرق الأخرى وهدم البناء القابل للحياة، وما هي شرط فيه.

فالاعتماد عند أبي هاشم يولد الوهي، والوهي يولد الألم، وعند الجبائي الاعتماد يولدهما معًا.

وقال بعضهم: الإرادة تولد أفعال القلوب كلها. هذه جل مذاهبهم في الأسباب المولدات، فأما تفصيلها في المتولدات فقال: معظم المتولدات اعتماد وحركة وسكون وعلوم وتأليف ووهي وألم فقط، فمنها ما يولد ويتولد فالاعتماد يولد اعتمادًا وهو

---

(١) بعض المعتزلة.

(٢) الوهي: شق في الأديم والثوب ونحوهما، ومنه يقال: وهت عزالي السحاب بمائها (يقال للشيء إذا استرخى. اللسان: (وهى)،... قال تعالى: ﴿ وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِيَ يَوۡمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ﴾ [الحاقة: ١٦] وكل شيء استرخى رباطه فقد وهي. غريب القرآن – للأصفهاني – مادة: وهى. وجاء في مختار الصحاح – للرازي – مادة وهى: « و هـ ي: وَهَى السِقاء يَهِي بالكسر وَهْيًا تَخرَّق وانشَقَّ وفي المثل خَلِّ سبيل مَنْ وَهَى سِقَاؤُه ومَن هُريق بالفلاة ماؤُه يُضرب لمن لا يستقيم ووَهَى الحائط إذا ضَعُف وهَمَّ بالسقوط ويُقال ضربه فَأَوْهَى يده أي أصابها كسر أو ما أشبهه ».

يولد حركة والوهي يولد اعتمادًا وهو يولد الألم والعلوم بتولد يتولد ولا يولد، والنظر عكسه كالمجاورة.

وقال بعضهم: يجوز وقوع الألوان والطعوم متولدة عن أسباب مقدورة لنا وتوليد العلم في قلب الغير بالإفهام والبيان، وهو مردود عند حذاقهم، وأجمعوا على أن الإرادة لا تقع متولدة، ومعظمهم خص المتولد من أفعال القلوب [٢٠٠/ب] بالعلم فقط، وقيل كل أفعال القلوب يجوز وقوعها متولدة إلا الإرادة وزاد بعضهم الفكر والروية.

باب: في شُبه القائلين بالتولد

فما عولوا عليه قولهم تتميز أفعال القادرين عن غيرها بوقوعها بحسب دواعيهم وقصودهم فكل ما دل على تميز الأفعال المباشرة بالقدرة دل على المتولدات.

ورُدَّ بأن اعتبار القصد والداعية باطل لما مر في خلق الأعمال؛ فيبطل ما يتفرع عليه بأن الأفعال المتولدة لا تقع مقصودة فقد تقع مرتبة من الغافل والساهي والنائم ويعد موت فاعل السبب فليس وقوعها وعدمه بحسب الدواعي والصوارع ويوضحه تجويزهم وقوع أفعال قليلة بمباشرة الغافل والساهي ومنعهم ذلك في الكبير.

وقد أبطلنا الفرق فيما مر لكن نقول: ما منعتم وقوعه منظومًا بالمباشرة لا يمتنع وقوعه متولدًا [1] من الغافل، فلا يتم الجمع بينهما بالدواعي والصوارف، وقد منعتم وقوع قدر بالمباشرة من غير قصد. ولم يمنعوه في المتولدات.

فإن قيل: دلالتنا مطردة فيما قلنا، وليس من شرطهما الانعكاس وما قلتموه غير مقصود لنا.

قلنا: عرضنا بيان عدم ارتباط التولد بالدواعي نفيًا وإثباتًا، فإذا بطل ذلك كان وقوع المتولدات على وفق الدواعي اتفاقيًا غير عام، فإن اكتفيتم بذلك فهو باطل؛ لأن كثيرًا ما يقع الشيء بحسب الداعية، وإن لم يكن فعلًا لصاحبها كالشبع عقيب الأكل.

وكل ما يدعيه الطبيعيون أثرًا طبيعيًا، وتنكره المعتزلة فقد نقض كلامهم، وقد مر

---

(١) في المخطوط « متولد »، والصواب ما أثبته.

أن اطراد الدواعي، لا يدل على أن الواقع بحسبها فعل لصاحبها، وسلَّم الخصم أن من المتولدات ألا تقع بحسب الداعية، فكيف ينميها ما قاله؟ وأيضًا لِمَ لا يقال إن المتولدات تقع على وفق أسبابها مقصودة أو لا؟ لأنها تقع على قدرها ونهايتها ولا يوجد دونها، فإذا صح ذلك طردًا وعكسًا، فالقول به أولى من القول بوقوعها بحسب الدواعي؛ فبطل التعلق بالدواعي، وسيبطل أيضًا الأسباب لمسبباتها بالدلائل القاطعة فيما يأتي، وأيضًا لِمَ لا يقال الصفات التابعة للحدوث عندكم مقدورة لوقوعها بحسب القصد والداعية؟

فإن قيل: الواقع بالقدرة الحدوث الذي يجوز أن يقع وألا يقع [٢٠١/أ] وتلك الصفات واجبة الوقوع عند الحدوث فليست مقدورة.

قلنا: والمسبب واجب عند وقوع سببه فلا يكون بحسب قصد فاعله.

فإن قيل: قد يمتنع وقوع مسببه فيلزم وجوبه حينئذ بخلاف تلك الصفات.

قلنا: نحن نعرض الكلام في سبب لا يمتنع وقوع مسببه [1]، وفيه نقض قولكم.

وقد قالوا: الحادث حال حدوثه غير مقدور لوجوبه حينئذ، فقياسه أن يكون المسبب بعد سببه كذلك، وعدم الوجوب في تصوره لا يمتنع ثبوته في آخر أو لأن الأعراض التي تبقى خاصة بأوقاتها عندكم بغير تقديم ولا تأخير فوقوعها فيها واجب، ومع ذلك هي مقدورة، ثم إنهم قالوا الأفعال الواقعة بالتولد كالواقعة بالمباشرة وليس كذلك، فإن الواقعة بالقدرة تقع عند تكامل الداعية، ولا تتوقف على سبب والمتولدة تتوقف عليه.

ومن شبههم الفاسدة قولهم: رأينا الأفعال المتولدة تقع على قدر القدر، فإن القوي يحمل ما لا يحمله الضعيف فدل على وقوعها بها.

والجواب: أن القوي قد يقصر عن مقدوره في الحمل، ويبالغ الضعيف فيحمل أكثر منه، فالعبرة بمقادير الأسباب دون القدر.

قالوا: من أصلكم أن القوي إذا دفع شيئًا فاندفاعه بخلق اللّٰه تعالى، ويجوز أن

---

(١) هذه الجملة والتي قبلها كانتا مكتوبتين في الهامش الأيمن للصفحة يبدو أن المؤلف استدركهما في المطابقة.

يندفع، ويجوز أن يزول جبل عظيم بدفع ضعيف مهين؛ ويلزم من ذلك جواز زوال جبل بالغرب بحولة يد في الشرق؛ وذلك مما يأباه العقل في تخيله.

قلنا: الأمر عندنا فيما يمكن، ويمتنع ويثبت ويندفع جارٍ على مستقر العادات، والاعتماد لا يوجب دفعًا، ولا يختلف بمقادير القدر، ويجب الفرق بين ما يوجبه العقل وبين ما تطرد فيه العادة، والحق يُعلم بالدليل لا من الاستبعاد، والذي لم يستبعدوه هو مذهبنا واعتقادنا، ودعوى فساده ضرورة مقابلة بنقضها، كيف والضروري تستوي فيه الآراء، ولا تختلف فيه؟ وهذا مما فيه كل الاختلاف ودعوى ذلك نظرًا لا يقوم عليها دليل، وليس كل جائز عقلًا؛ لأنها وقعت في الوجود، ثم أن يوقع وقوعها الآن جهل، فإن توقع كل مقدور مع استمرار العادة في عدمه سنة، قالوا: الأمر يحمل التقييد، وإيلام الجبائي جائز واقع، فلو لم يكن من فعل لم يجْرِ الأمر به.

قلنا: [٢٠١/ب] إنما يؤمر بالأسباب المقدورة والمقدمات الممكنة، كما يؤمر بإشباع الجائع وتبييض الثياب وتسمين الدواب، لكن لمَّا كان المراد بنتيجة الفعل عبَّر به عن سببه، والعلم مأمور به، وإنما يحْصُل بالإدراك، وهو غير مقدور.

فإن قيل: حامل الثقيل، وقاطع ومفرق الأجزاء يسمى حاملًا وداكًّا وقاطعًا حقيقة لا مجازًا، كما يقال للقائم والمتحرك قائم ومتحرك حقيقة.

قلنا: قد يسمي العرب شيئًا باسم مشتق من معنى بحسب اعتقادها قيام ذلك المعنى به، ولا يكون ذلك كما سموا الأصنام آلهة؛ لظنهم أنها فاعلة، فهم مخطئون في الاعتقاد، مصيبون في التسمية والاشتقاق، وإن تمسكوا في ذلك بالألفاظ الشرعية، فهي محل التأويل.

فإن قيل: العظام مكسوة باللحم، والجملة تتحرك بحركة الأعصاب، ولا روح فيها؛ فيجب ألا تكون الحركة فعلًا للمتحرك.

قلنا: إن لم تكن العظام حية فهي كالثقيل المحمول، وإن كانت حية لم يبعد كونها مقدورة، وعن بعضهم لما انقسم ما يقوم بمحل القدرة إلى مقدور وغيره وجب كونها بيانها، كذلك وهو دعوى فقط قالوا: من أصلكم أن القتل لا يقوم بالمقتول، ولو جاز قيل: لا يقوم بمقتول لجاز متحرك لا تقوم به حركة، ورد بعدم الجامع وعدم

الاطراد، فإن المقذوف لا يقوم به القذف، وكذا المعلوم والمدرك والمراد.

قالوا: إذا أهلك الرب عبدًا قتل قبله فإذا قتل زيد عَمْرًا [1] فليكن كذلك.

قلنا: القاتل شاهدًا من قام به سبب القتل، والرب لا يقوم به شيء فبطل القياس.

فصل: في الأدلة على إبطال التولد:

منها: أن كل ما دلَّ على انفراد الرب بالاختراع وقدرته على كل حادث وعدم تناهي مقدوراته فهو دال على إبطال التولد، فإن المتولدات حوادث تحتاج إلى محدث، فإذا كان الرب مبتدعها انتقض أصلهم. وسيأتي الرد على من قال إنها أفعال لا فاعل لها.

فإن قيل: لم لا يقال الأفعال المباينة لمحل القدرة الحادثة تقع مقدورة بها. قلنا: إذا ثبت أن الرب مبدعها بطل ما قالوه فلا معنى لكون الشيء مقدورًا عندهم إلا وقوعه بالقدرة أو يكون القادر قادرًا، ثم يقول: كل ما دل على أن الجواهر والألوان غير مقدورة فهو دال على أن المباين لمحل القدرة غير مقدور، وقد مر [٢٠٢/أ] في خلق الأعمال ما نعلم به المقدور من غيره.

ومنها: أن الفعل المتولد لا يخلو، إما أن يقع بالقدرة أو بالسبب أو بهما، والأول محال؛ لأن السبب عندهم موجب؛ ولهذا عده بعضهم من العلل، فلو وقع بالقدرة لم يكن السبب موجبًا، أو نقول لو وقع بالقدرة لوقع دون السبب، فإن السبب ليس شرطًا في وقوع جنس المقدور فلم يكن شرطًا في ثبوت القدرة، ويمتنع أيضًا تقدير عدم السبب مانعًا؛ لأن المانع عند القائل به ضد المقدور ودون القدرة، وعدم الاعتماد ليس ضد الرفع الثقيل، وإذا بطلت الأقسام؛ وجب كونه غير مقدور مع القطع بعدم وقوعه دون سببه؛ ولأن الواقع بالمباشرة لا يحتاج إلى سبب، فلو كان المتولد مقدورًا لم يحتج إليه أيضًا، وكل تقدير يعتمد في المباشرة يأتي مثله في التولد؛ ولأن مقتضى القدرة والتمكن ومقتضى العجز المنع، وإذا ثَبَتَ العجز ثَبَتَ المنع بغير شرط، فإذا ثبتت القدرة ثبت التمكن بلا شرط.

ومنها: أنهم سلموا أن الرب قادر على وقوع المتولدات بدون مسبباتها، وقالوا

---

(١) في المخطوط عمروا.

العبد قادر على الفعل المتولد، وكل مقدور لهما يجب وقوعه من العبد حسب وقوعه من الرب على أصلهم؛ إذ مقتضى القدرة التمكن من إيقاع المقدور بها، فلو كان العبد قادرًا على ذلك تصور منه إيقاع المتولدات بدون أسبابها، فإن فرقوا بتفصيل قدرة الرب أو باشتراط آلات وأدوات لم يفدهم؛ لما تقدم، ثم الواقعة بالمباشرة تقع دون أسبابها، فلو كانت المتولدة مقدورة وقعت كذلك، وهم لا يقولون به، فإن الأسباب التي يشترطونها في المتولدات ليست كالآلات التي ادعوها في المباشرة، ويوضحه أن المسبب يجب وجوده عندهم إذا وجد السبب لا مانع كالعلة والمعلول، لكن العلة والمعلول يتساوفان، والمسبب متأخر عن سببه، ثم إن المعلول غير مقدور ضدهم؛ فليكن المسبب كذلك، هذا إن قالوا: المتولد يقع بالقدرة فقط، وإن قالوا: يقع بالمسبب فقط فباطل أيضًا لما سيأتي في الرد على الطائفيين وغيرهم، وقد تقدم الآن أن معظم المسببات تتأخر عن أسبابها عند القائلين بها فلو أوجبت الأسباب مسبباتها في حال لأوجبتها في كل حال؛ لأن الكون لما لم يوجب حكمًا في حال كالعلم لم يوجبه في غيره ولا أثر للأوقات في الإيجاب [٢٠٢/ب] وأيضًا الأحكام، وإذا عُضِّد ذلك بالعلل؛ امتنع على الخصم الجواب؛ ولأن المسبب يوجد بعد عدم سببه، فلا أثر لوجوده إذا كان معدومًا حينئذ.

فإن قيل: في حال اقتضاه في كل حال، ولم يتصور مانع من وجود المسبب مع وجود سببه كالعلة، لما أوجب معلومًا امتنع وجودها دونه، وكل ما دل على ألا يطرد ولا ينعكس ليس بعلة، دال على أن الأسباب ليست علة للقطع بصحة وجود السبب، ويخلق مسببه لمانع، ولا معنى للإطناب في ذلك، مع اتفاق الخصوم على أن المتولدة مقدورة لها على أسبابها، وقد مر بطلانه؛ ولأنه إن كان أحدهما مؤثرًا في وقوعه، فلا أثر لضم الآخر إليه، وإن لم يكن واحدًا [1] منهما مؤثرًا، فلا فائدة في جمعهما معًا، وإن أثر كل منهما وحده لزم اجتماع قادرين أو مؤثرين على مقدور واحد أو أثر واحد، والكل باطل؛ فبطل القول بالتولد.

ومنها: أن نقول لهم الأسباب التي لو صدرت منا ولَّدت أفعالًا إذا وقعت من الرب هل تولد شيئًا أو لا؟ فإن لم تولد شيئًا لزم أن أغصان الشجرة تتحرك بفعلنا،

---

(١) في المخطوط « واحد ».

ولا تتحرك بالريح العاصفة، وما يبقى أثر الاعتماد في موضع بنفسه مطلقًا، وإن ولدت شيئًا مما يؤمنكم أن تكون الجواهر متولدة عن أفعال اللّه تعالى، ولم تقع مباشرة بقدرته ولا بكونه قادرًا، وقد أجمعوا على أنها مقدورة واقعة بالقدرة من غير توسط الأسباب.

قالوا: الإلزام محال؛ لأن المولَّد إن كان جوهرًا ثم تولد مثله، وليس أحدهما بكونه مولدًا للآخر أولى من عكسه، وإن كان عرضًا افتقر إلى محل وهو لا يولِّده، وإن لم يولده لم يولد غيره، ورُدَّ بالمنع، فلم لا يقال الجوهر يولد جوهرًا مثله؟

فإن قيل: الجوهر لا جهة له، وإنما يولد ما له جهة كالاعتماد عندهم، وما لا جهة له لا يولد في غير محله كالنظر المولد للعلم لما لم يكن له جهة لم يولده في غير محله.

قلنا: دعوى بلا دليل، فلِمَ لا يقال ما لا جهة له من الأسباب منه ما يتعدى التولد عنه محله، ومنه ما لا يتعداه؟ وقولهم: إن كان المولد عرضًا، افتقر إلى جوهر مردود؛ بأنهم أثبتوا أعراضًا لا في محل كالإرادة والفناء؛ فليكن المولد كذلك أو نقول: لِمَ لا يكون ذلك العرض قائمًا بما بمحل مقدور ويولد [٢٠٣/أ] جوهرًا في غير محله، أو أنه يولد محله حال حدوثه، ويولد غيره معه لو بعده.

فإن قيل: لو جاز وجود جنس من الألوان غير معهود، ولزم جواز حوادث غير أعراض ولا جواهر ونحو من المجالات.

قلنا: قال معظم المعتزلة وكثير من أئمتنا: الأجناس محصورة ومنتهية، والأجساد غير متناهية. وقال كثير من المتكلمين: أجناس الألوان البياض والسواد والحمرة والصفرة، وإنما نرى غيرها لتركيب الجواهر المتصف بها على نسبة فتظهر الخضرة وغيرها، والصحيح أنها جنس مستقل كالزرقة والكهنة [1].

قال المصنف: وتقدم على ذلك أن التجوز قسمان: تجويز شك كمن يظن أن زيدًا في الدار، ولا يعلم ذلك، ويجوز ألا يكون فيها ويستوي الأمران عنده، وتجويز إمكان: وهو المناقض للاستحالة لتجويز وقوع غير هذه الحوادث بدلًا عنها واختلاف

---

(١) هكذا في المخطوط.

هيئاتها وأوضاعها، والفرق بينهما أن الأول لا يفارقه العلم ويصح نفيه، والثاني يلزمه العلم، ويمتنع نفيه، والأول يحده الشخص من نفسه، والثاني يكون ضروريًا ونظريًا.

قال: وإذا ثبت ذلك فقد قال بعض الأصحاب: إن أجناس الأعراض لا تنحصر، كما لا تنحصر الأجساد، وطرد ذلك في المدركات بالحواس وجود الزيارة عليها من قبلها.

وهو قول القاضي والجبائي وأتباعه. وقال قوم: إنها منحصرة؛ لأنها لو لم تنحصر لجاز أجناس من الحوادث ليست أعراضه ولا جواهر وهو باطل، ورد بأنه دعوى فقط، والمختار عند المصنف أن العقل لا يقضي في حصر الأجناس وعدمه بجواز ولا منع وتقدير مريد على ما وجد تجويز تشكيك لا تجويز إمكان، والحق أن الفعل لا يدل على حصره ولا على نفيه، وهذا كما أن أعداد المخلوقات لا تُدرك عقلًا ولا سمعًا؛ ولهذا قلنا: أليس للرب صفة لا تعلم، وتجويز صفات قديمة لا تُعلم كتجويز مخلوقات لا تعهد.

فإن قيل: تجويز رؤية الرب من أي قبيل؟ قلنا: تجويز الإمكان لا تجويز الشك. فإن قيل: إن تمسك ثبت الرؤية بأن المصحح لها شاهدًا هذا الوجود، فقد مرَّ ما فيه وإن تمسك بأنه لا وجه لإحالتها طولب بالدليل على الحصر، وعاد الأمر إلى تجويز التشكيك فلا قطع.

قال المصنف: ويجب الاعتناء بجواب هذا السؤال المهم، والصحيح أن مصحح [٢٠٣/ب] الرؤية في الشاهد هذا الوجود وحقيقته في الكل واحدة، وإنما تختلف الموجودات بالأحوال والرؤية، ولا تتعلق بها، فإذا كان متعلق الرؤية الوجود وهو واحد في الكل وجب القطع بصحة رؤية كل موجود.

فإن قيل: لو تعلقت بالوجود لم يدرك اختلاف الموجودات لاتحاد وجوداتها.

قلنا: الرؤية تقارن العلم بحال المرئي، فهما متلازمان كالألم والإدراك مع العلم بهما، ولا يجب كون أحد المتلازمين مؤثرًا في الآخر، وقد قالوا: المدرك الوصف الخاص، وهو غير معلوم، ويجب عند إدراك الذات العلم بها، فإذا وجب مقارنة العلم بالوجود لإدراك صفة لا تعلم، فلتجب مقارنة العلم بالصفة لإدراك الوجود وهو معلوم.

فإن قيل: حصرتم الموجودات في الجواهر والأعراض، وقلتم: الموجود إما متحيز، وحالٌّ فيه فما الدليل عليه، وقد أثبت قوم النفس الناطقة والعقول المفارقة وليست متحيزة ولا حالَّة فيه (١)، وهذا سؤال كل الفلاسفة، قلنا: قال المعتزلة وبعض أئمتنا: كل ما لا يُضطر إليه، ولا يدل العقل عليه فهو منفي قطعًا. وعند المصنف أن الفعل لا يثبت ذلك، ولا ينفيه، كما لو قيل: هل وراء العرش حادث أم لا؟ لم يكن له جواب، وإذا تعارضت الاحتمالات حكم بالسقوط، ثم استدل على ذلك بأن الفعل يحيل وجود موجودين متباينين لا يوجد أحدهما بحيث يوجد الآخر ولا يخص عنه لجهة أو بذي جهة؛ إذ من ضرورة كل موجودين أن يوجد أحدهما بحيث الآخر أو مباينة، ويختص كل منهما بحيز أو بذي حيز ولا يتصور موجودان إلا كذلك.

فإن قيل: إذا وجد لجوهر عرضان لم يتحيز واحد منهما مع تحقيق.وجودهما.

قلنا: كل منهما متحيز بحيز الجوهر الذي قاما به، ومعنى قيام العرض بشيء استحالة وجوده دونه، وعلى هذا لا يبعد تقدير غير متحيز قائم بالقديم.

فإن قيل: قال بعضهم هذه الطريقة على الكعبي في باب التوحيد.

قلنا: لم يوردهما هو على هذا التحويل، قال: كل موجودين لا يتحيز أحدهما عن الآخر بجهة أو صفة بحال فيلزمه ما تقدم، ونحن لم نتعرض لاختصاص أحدهما لصفة بل قصدنا إحالة موجودين متباينين، لا يختص أحدهما بجهة، وهذه الطريقة شديدة في نفي قديمين ومنع إرادات لا في محال، وكل إرادة ليست في محل الأخرى ثم [٢٠٤/أ] يقول: كل موجودين إما أن يكون أحدهما بحيث الآخر أو لا ضرورة، فلو قدرنا موجودين غير متحيزين، ثم قدرنا فيهما حالة انفراد أو قيام بعد انفراد؛ وعليه فلا بد من فرق يرجع إلى اختصاص أحدهما بمباينة الآخر واختصاص أحدهما بالآخر في القيام؛ ويلزم من إحالة هذا الفرق نفيهما أو نفي أحدهما.

فإن قيل: ما المانع أن يختص أحدهما بوجه لم تدركوه ولم تعلموه وما دليل نفي وجوه الاختصاص في محل النزاع؟

---

(١) يلاحظ هنا تأثر الجويني بالفلاسفة، حيث تحدث عن العقول المفارقة والنفس الناطقة مثلما تحدث عن ذلك الفارابي وابن سينا وغيرهما.

قلنا: وجوه الاختصاص، وإن لم تنضبط آحادها فكلياتها مضبوطة بالنسبة إلى قصدنا، فقد يراد بالاختصاص الانفراد بصفة ليست للغير، وقد يراد به الوقوع بحسب القصد من تقديم وتأخير، وليس ذلك من قصد، فأين المراد التفرقة في الوجود بين القيام والمباينة بين موجودين والاختصاص بصفة لا تقتضي مباينة، والتساوي في الصفات لا يقتضي وجود موجود، بحيث موجود، فلم يبق غير القيام والمباينة بين الموجودين، ولا ينفرد ذلك في غير متحيزين. وهذه جمل معترضة عند قولنا للمعتزلة: بِمَ تنكرون على من يقول الجواهر متولدة من جنس محدث للرب مباشر؟ بكونه قادرًا؟

فإن قيل: إن كان ما ألزمتمونا به متحيزًا، فهو جوهر، وإلا تعرض قائم به، فإن قدِّر غير قائم به، فمحال كما قلتم. قلنا: هذا إلزام لكم على معتقدكم، وقد أبطلتم ما قلنا بإثبات الفناء وإدراكات لا في محل.

ثم نقول: بِمَ تنكرون قول من يقول: إن بعض الجواهر وقع بالقدرة، ثم ولَّد جوهرًا، فإن احتجوا بعدم الجهة فقد مزجوا به.

فإن قيل: نحن نتحقق الاعتمادات وهي غير مولدة. قلنا: قد يتخلف المسبب عن السبب لمانع عندكم بخلاف العلة، فلِمَ لا يُقال الأجسام المتماسة تزداد جواهر لاعتمادات فيها، والاعتمادات لا تولدها لمانع، وأيضًا فقد قلتم: يجوز تقدير وقوع جملة جنس كذلك فما الفرق؟

فإن قيل: لو وقع جملة الجنس متولدًا احتاج إلى إله، ويلزمهما المماسة، والرب مقدس عنها. قلنا: هذه دعوى فلم قلتم أولًا ألا مانع متولدًا، لا يقع مباشرة وقولكم وقوع المتولد يحتاج إلى إله وملاقاة تبطل [٢٠٤/ب] توليدًا لنظر العلم، وصرف اللفظ إلى الإيجاب بالإرادة.

فإن قيل: وقوع الجنس بالقدرة ممكن، فلو أبطلناه لزم إحالة التمكن في حق الرب.

قلنا: قد أبطلتموه بالآحاد، فإن جاز وقوع المتولد مباشرًا، وهو أحد المذهبين لزم ذلك في جملة الجنس. فإن قيل: إنما يحتاج إلى السبب من يحتاج في كونه قادرًا إلى القدرة رُدَّ بتوليد الآحاد، وحاجة اللفظ إلى الإرادة في التخصص.

ثم نقول: ما المانع من كون الصفات المشروطة بالحياة مولدة لهما.

فإن قيل: لو وُلِّد بها لقارنها، وحكم السبب التقدم.

قلنا: إذا كان السبب موجبًا فإيجابه عند المقارنة أولًا كالعلة، فإن فرقوا بجواز وقوع السبب دون المسبب بخلاف العلة، قلنا: ما المانع من نقض الأسباب للعلة، وإذا اعتقد واحد أن المسبب موجب فالأولى به الحكم بإيجابه مهما وُجِدَ.

فإن قيل: الحياة جنس واحد، والصفات المذكورة مختلفات، فلا يولد حديثًا واحدًا رُدَّ بالمنع، وإذا جاز تعدد المشروط واتحاد الشرط جاز عكسه، ثم إن الصفات الخاصة مع اختلافها توجب عندهم التماثل مع اتحاده، ويلزمهم أيضًا أن تكون الحياة متولدة للعلم بعكس ما قلنا، فإن لم يكن الحي عالمًا فلمانع، وهذا حكم الأسباب، ثم إن كان وقوع المسبب عقيب سببه دليلًا على التولد فلتكن للأدوية والأجسام خواص تولد ما يقع بعدها، فإنا كما نرى الدفع واقعًا بعد الاعتماد والعلم يعقب النظر، فكذا نرى الإسهال يقع بعد الدواء والشبع بعد أكل الخبز والآثار العلوية بعد بعض حركات الفلك والإحراق بعد ملاقاة النار.

فصل: في تفاصيل مذاهبهم في التولد وتناقض أقوالهم:

قالوا: الفعل الذي يقع منا متولدًا مقدور لا يقع مباشرًا؛ لأنه لو وقع كذلك لكان له جهتان والحدوث وصف واحد؛ فيستحيل أن يقع بجهتين، كما يستحيل ذلك بقدرتين وقادرين، وهذا بناء على أن الشيء الواحد لا يتعلق به قدر ثانٍ مؤثر.

وقد أبطلنا ذلك في باب خَلْق الأعمال، ومنعنا قولهم: لو وقع ذلك لزم كون الشيء موجودًا معدومًا، وبيّنا جواز تأثير كل منهما في اتحاده إذا تحقق وجواز قيام علمين [٢٠٥/أ] فيه، وقد علم أن التركين يختصان بالمباشرة وإنما نطالبهم بتقدير الترك في المتولد القائم بغير محل القدرة، فنقول إذا جاز تقدير متولد مقدور في غير محل القدرة عليه فلْيَجُز تركان لذلك، ومثل ذلك غير مقدور، فليس بترك ونحن نقول: ليكن مقدورًا ثم ليكن تركًا.

فإن قيل: لو كان ترك المسبب مقدورًا للقادر على السبب لم يحل عن فعله ترتيبًا وعن تركه.

قلنا: قد أجاز ذلك حدًّا، فلِمَ؟ وإذا انهار في التركين المقبورين على محل القدرة فهو في المتباينين أولى، ثم إذا شرك لتحقيق الترك قيامه بالتارك لزم ألا يكون الرب

قادرًا على تحريك جسم وترك تسكينه.

فإن قيل: لو كان ترك المسبب مقدورًا لفاعل السبب وَجَبَ إذا وَجَبَ السبب، ويمكن من ارتفاع مسببه أن نجد نفيه متمسكًا من ضده، وليس كذلك.

قلنا: قد أبطلنا القول بالتمكن والوقوع بحسب الدواعي فيما مرَّ، ثم إنَّ الممنوع من شيء قادر عليه عندهم غير متمكن منه، وأحدنا قادر على الطيران، ويمنعه فعل الإله، فلم لا يقال: إنما امتنع ضد المسبب لمانع لا لانقطاع القادر عنه، فإذا لم يكن للمسبب ترك مقدور لزم ألا يكون المسبب نفسه مقدورًا.

فإن قيل: لو قدر للمسبب ترك مقدور لتحيز الفاعل السبب في الفعل والترك. قلنا: المسبب يجب وقوعه عندكم بعد السبب من غير حيرة، ولا يخرج بذلك عن كونه مقدورًا، ثم إن القادر دائمًا يتحير بين التركين، إذا كان فعلًا غير ممنوع منه، ويجوز كون فاعل السبب مصدودًا عن فعل ضد المسبب لمانع أو عدم علم.

فصل: جواز التعبير عن عدم الفعل بالترك:

يجوز أن يعبر عن عدم الفعل بالترك لغة من غير تعرض لضد خلافًا لقوم.

فإذا قيل: ترك زيد القيام، أي لم يَقُمْ، فإذا تعلق بالترك ثواب أو عقاب لم يُحمل على إله في الصرف فإنهما يتعلقان في الشرع بالكائنات، ومن ترك الصلاة معاقب على فعل ما يضادها، ومن ترك الإيمان يعاقب على فعل ضده وهو الكفر.

قلت [(١)]: وفيه نظر، فإن الفعل المضاد للصلاة قد يكون واجبًا، فكيف يُعاقب عليه؟ وأيضًا لا يلزم ترك الإيمان فعل الكفر؛ لأن الكفر إما بالقول أو بالفعل أو بالاعتقاد، والخلو عن الكل ممكن فبأي شيء يعاقب، والله أعلم.

ويجوز عقلًا تقدير العدم علمًا عليهما، وإنما قيل ذلك؛ لأن الغالب أنه لا يراد [٢٠٥/ب] به إلا موجود، وتجوز دلالته على العدم، ويشترط كونهما مقدورين للتارك، فلا يقال للعاجز عن شيء إنه تاركه، ولم يصف المحققون الرب بأنه تارك للخلق في الأزل لامتناع الخلق حينئذ، وقدرة العبد لا تتعلق بالضدين عندنا وتقدير قدرتين على ضدين معًا محال لامتناع اجتماعهما.

---

(١) الكلام لإمام الحرمين الجويني.

فإن قيل: القادر على ترك أمر غير قادر على ترك غيره حال تركه، وقد قلتم يجب كون التركين مقدورين للقادر على أحد الضدين، فهذا آفة نظر؛ لأنه إذا وجب مقارنة المقدور للقدرة لم يكن القادر على شيء قادرًا على ضده، ولا بد من تسميته تاركًا عند التحقيق لا يبعد ما قيل، كما أنا نطلق عليه فاعلًا وليس فاعلًا حقيقة؛ ولأن الشيء يسمى تركًا عند وجوده، ويستحيل حينئذ فعل ضده، ولا يخرج عن كونه تركًا، فإن استحال تقدير ضد معه إلا على البدل، وكذا ينزل مقدور العبد على البدل.

فإن قيل: يلزم من أصلكم منع كون العبد تاركًا، وهو خلاف الشرع والعقل واللغة.

قلنا: كل فعل فهو غير مقدور عندكم والعدم ليس فعلًا والموجود غير مقدور، وإنما يوصف بالفعل والترك عند وجودهما، وهو حينئذ غير قادر، كما مر في موضعه، ثم إن هذه مباحث لفظية ومنازعات لغوية وأمرها قريب المأخذ فثار أن شرط كون التركين مقدورين للتارك غير كافٍ، ولو شرط قيامهما على البدل فباطل، ثم يلزمهم أن الرب إذا أسكن جسمًا لم يكن تاركًا لتحريكه لتقدسه عن الأضداد، فمنهم من قيد قولة القادر بالقدرة، فلَمْ يفده؛ لأن الاحتراز بما لا يثبت مردود ومنهم من التزمه فخالف النص في قوله: ﴿ وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ ﴾ [الكهف: ٩٩]، ولم يمتنع من إطلاق ذلك عاقل، كيف وهم لا يتوقفون في التسمية على السمع؟ فهو لهم ألزم، وزاد بعضهم في شرط وقوعهما على البدل على التارك بذلك، ورُدَّ بأنه إذا جاز إثبات الفعل مع الغفلة، كما مر، فليجز إطلاق الترك معها، ولو اختلف ذلك بالقصد وجب كون الترك المقصود وبصفة مميزة عن غيره، كما قيل: إن الصفة إنما تكون أمرًا بالقصد فإذا وقعت أمرًا اختصت بصفة تابعة للحدوث بمبادئها.

فإن قيل: يلتقي بالعلم بذلك عن تقدير قصد [٢٠٦/أ] إليه. قلنا: فليكن في الصفة الخاصة بمعنى كونها معلومة. وقيل: إن الترك من أفعال القلوب دون الجوارح، وللحق إن التضاد يتحقق في الجوارح كما في القلوب، وشرط تعلق القدرة بها. والعرب تطلق الترك على فعل الجوارح لا القلوب، وهو أقرب من جعلهم العلم تركًا كالجهل.

وقال بعض المعتزلة: ترك الحركة ليس بحركة ولا سكون وعكسه، وأصلهم فيه أن السكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

فصل: النظر يولد العلم:

اتفق من قال بالتولد على أن النظر يولد العلم عقبه، وأن من نظر ثم ترك ثم تذكر فعلم لم يكن علمه متولدًا عند ترك النظر، بل نظريًّا مقدورًا.

فيقال لهم: لِمَ لا يكون التذكر مولدًا كالابتداء؟

فإن قيل: لو ولده حينئذ لولده عند عروض شبهة؛ لأن التذكر مع الشبهة كهو دونها. قلنا: لِمَ لا يقال التذكر مولد والشبهة مانعة؟

فإن قيل: الشبهة التي تعرض لا تناقض النظر والتذكر ولا تضادهما. قلنا: من صح نظره لم تعرض له شبهة ما دام ذاكرًا لأركان الدلالة، وإنما تعرض الشبهة لترك بعض الأركان أو الذهول عنها.

ولو سلم أن الشبهة لا تتعلق بالنظر. قلنا: العلم المقدور يمنع وقوعه مع الشبهة وإن لم تتعلق به عندكم، فإذا امتنع كونه مباشرًا بالقدرة، فكذا يمتنع عروض الشبهة من توليد التذكر للنظر ثم نقول: لو عرضت الشبهة أول النظر لم يناف وقوع العلم، وإن كان ابتداءُ النظر مولدًا له فكل ما يمتنع كون التذكر مولدًا يرد في أول النظر.

فإن قيل: لو كان التذكر مولدًا وغير مثبت الشبهة كان فاعل السبب ممنوعًا من السبب والشبهة فعل المتذكر؛ فلزم أن يكون العبد مانعًا للرب.

قلنا: إذا تم النظر منع الشبهة، كما مرَّ، ثم القول بالتولد مطلقًا يلزم منه إثبات الأسباب والمسببات المولدة من فعل الرب، ويلزم من هذا الأصل تقدير منع العبد مضاد للسبب بحيث لو لم يضاده وقع فعل الرب، فإنه لو خلق في الهواء اعتمادات تحرك شيئًا لرجل والريح، ثم أمسكه قوي امتنع تحريكه بفعل العبد، وكل قائل بالتولد يلزمه هذا وأعظم منه.

فإن قيل: لو ولد تذكر النظر العلم، وقع ضروريًّا، فلم يتعلق به ثواب ولا عقاب وهو قبيح من الحكيم. قلنا: الخلاف بيننا في الثواب والعقاب معلوم ولكن نسبيًّا؟

نعلم على أصولكم الفاسدة فنقول: العلم بالمدرك واجب عقيب الإدراك وامتناعه؛

لأنه كامتناع العلم بعد النظر [٢٠٦/ب] لآفة.

فصل: الأصوات والآلام متولدة من اصطكاك الأجرام:

قالوا: لا تقع الأصوات والآلام مباشرة، بل متولدة من اصطكاك الأجرام: **قلنا:** قد قيل: يجوز قيام الصوت بالجرم الفرد، ولو سلم قولهم فلِمَ لا يقال الاعتماد شرط لا يولد كالبنية للحياة والمحل للعرض؟

فإن قيل: لو كان الاعتماد شرطًا لزم أن تكون المختلفات والمتضادات شرطًا لشيء واحد.

قلنا: يجوز ذلك في كثير من الأحكام، وكما جاز أن تكون المختلفات مشروطة بشيء واحد يجوز عكسه، فإن العلم مشروط بالحياة والبينة والنظر، ولا يستقل أحدهما بكونه مصححًا، وإذا جاز اشتراك الاعتمادات في كونها مولدة، جاز اشتراكها في كونها شرطًا لشيء واحد وإن اختلفت.

فإن قيل: ليس الاعتماد شرطًا في الصوت، بل كون المعتمد معتمدًا، وهو الحال وهي لا تختلف.

قلنا: هي في حكم المختلفات، ويلزمهم تجويز وقوع الآلام مقدورة، كما مر ومما يتناقض فيه قولهم التأليف.

قال أبو هاشم: لا يقع مقدورًا قط بل متولدًا عن المجاورة، ولو وقع مقدورًا وقع بلا سبب. ولما كانت المجاورة لازمة كانت متولدة.

قلنا: يجوز كونها شرطًا لا مولِّدة؛ ولأن التأليف يقع مقدورًا للرب، وإن كان لا بد من المجاورة، فإن طرد مذهبه في أفعال الرب لزم أن تكون الأصوات والآلام مقدورة له، وهو خلاف قوله لا تقع جملة آحاد الجسم من أفعاله متولدة، وقال أيضًا التأليف يقوم بمحلين، وكما يقوم بغير محل القدرة لا يقع إلا متولدًا، ورُدَّ بأن الواقع في غير محل القدرة يقع مباشرًا، كما مرَّ إلزامُهم ذلك، ولو قدر قيامه بغيره ولم يمتنع قيامه به، وليس جملة مولدًا لقيامه بغير محلها أولى من عكسه ولا مما لا جهة له من الأسباب يخص تولده بمحله عندهم والمجاورة لا جهة لها؛ فيلزم كون التأليف مقدورًا لقيامه بمحل القدرة ولا نظر لقيامه بغيره.

فصل: الاعتماد يولد الألم:

قال بعضهم: الاعتماد يولد الألم: وبه قال أبو هاشم أولًا، ثم قال: الاعتماد يولد الوهي، وهو يفرق الأجزاء، ثم الوهي يولد الألم؛ لأن من اعتمد على بدن دقيق يقدر من الاعتماد حصل له ألم، ولو اعتمد على بدن متين يقدر ذلك الاعتماد، ولم يتألم لقبول الأول للوهي دون الثاني فوقوع الألم بحسب الوهي دليل على أنه يولده.

قلنا: الوهي الحاصل في الأول التزمته في الثاني مع تساوي الاعتمادين فإذن تفاوت قدر الوهي فليتفاوت قدر الألم.

فإن قال: [٢٠٧/أ] الضعيف أقبل للوهي من المتين، قلنا: هذا ينعكس في الآلام فإنما يكثر في الضعيف لقبوله، أما ثم يقول: ما يجده اللديغ من الألم فوق ما يجده من أصابه سوله [(١)] والاعتمادان متساويان.

فإن قال: الألم الزائد على ما يتولد من وهي اللديغ واقع بقدرة الرب ابتداءً. قلنا: إذا جاز ذلك؛ جاز كون كل الآلام كذلك، وأيضًا، فإن الجَرِبَ يلتذُّ بحك جلده مع كثرة الوهي وتفرق أجزائه.

فإن قيل: ليس ذلك لذة، بل هو ألم، لكنه لا يعلمه لعدم تصوره منه، ولو نفر عنه كان ألمًا. قلنا: هذا مخالف قضية العقل، فإن كل عاقل يفرق بين الألم واللذة كسائر المتضادات.

فإن قيل: النفور شرط في توليد الوهي الألم. قلنا: ليس ذلك أولى من تقدير الوهي والتصور شرطان فقد تعارضت أقوالهم فتساقطت وحينئذ نقول لو فرق القوس حينما حيى حصل الألم لتولده عندهم من الوهي، ثم لا يمتنع أن يوجد بالجسم افتراقات كثيرة، ولا يزداد ألمه، فإن الافتراق والانتقاص إذا وقع لم يخلف الألم بحسب أعداد الافتراق فنفرض الكلام فيه، ونقول: إذا وُجد أعداد من الافتراقات واتحد الألم، وكل افتراق لو انفرد وكذا الألم، فإذا اجتمعت أعداد منه فليس بعضها بكونه متولدًا أولًا من عكسه، فيجب أن تكون كل الافتراقات هي المولدة ويلزم منه جواز مقدور واحد بقدر متعددة، وهم يمكرونه شديدًا، ثم نريد الإلزام فنقول:

---

(١) هكذا في المخطوط.

لو صدر تفريق من قادرين تولد ألمًا بجزء واحد، فليس إضافته إلى أحدهما أولى من عكسه.

فإن قيل: يضاف إلى واحد غير معين. قلنا: ليس إجراء الوهي أولًا يتولد الألم من بعض، ولو جاز ذلك جاز أن يقال: الفعل يتعلق بقدرتين، فإذا وقع قيل وقع بأحدهما لا بعينه.

فإن قيل: إنما يولد الوهي الألم من حيث ينفي الصحة، والصحة واحدة فاتحد الألم وقد يقولون: التفريق يضاد الصحة وينفيها وانتفاؤها يحصل بجزء منها فأضيف التوليد إلى جزء واحد. قلنا: ففي الصحة عدم والعدم لا يولد إنما يولد أجزاء الوهي، وهي متعددة، وليس بعضها بالتوليد أولى من بعض ثم عندكم يجوز قيام أعراض متماثلة بمحل واحد وكل عرض يوجب حكمًا، فإذا قامت علوم بمحل من جملة استحال أن يقال كون الجملة واحدة حكم واحدة اقتضاه علم غير معين.

وقال ابن عياش (١) منهم: ليس الألم معنى يتولد [٢٠٧/ب] عن سبب، بل الكائن نفس الافتراقات الكائنة عن الاعتمادات وهو فاسد. وعن أبي هاشم أن الفريق يولد الألم في الجمادات، ويختص الحيوان بإدراكه والتصور منه، وهو قريب من جحد الضرورة، ولو صح ذلك جاز أن يقال تقوم بالجمادات علوم يدركها الأحياء وبها قال: لو اختص الألم بالحي لأوجب له حالًا، ولو وجب الحال للجملة التي منها محله (٢) لما قامت لذة بجزء من جملة، وألم بجزء آخر، وهذا غير سديد، فإن إيجاب الآلام الحال كإيجاب العلوم ونحوها وحال كل معنى خاص بمحله على الصحيح عندنا والألوان عنده توجب الأحوال لمحالها، ولا يشترط فيها الحياة، وإذا انقسمت الصفات التي لا يشترط فيها الحياة إلى ما يوجب حالًا وإلى غيره فكذا إما يشترط فيه الحياة، وقد نقول إن قارن التفريق نفور فهو ألم، وإن قارنه شهوة فهو لذة، وإن خلا عنهما لم يكن ألمًا، وإن كان من جنس ما يسمى ألمًا وفيه نفي الأعراض وسد طريق ثبوتها.

---

(١) إبراهيم بن عياش، أبو إسحاق البصري المعتزلي: تلميذ لأبي هاشم، وهو أستاذ القاضي عبد الجبار، من مصنفاته: الحسن والحسين، توفي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، طبقات المعتزلة: ١١٣.
(٢) في المخطوط: « ثحله » هكذا.

فصل:

قال المعتزلة: من الأسباب ما يولد عند حدوثه وفي بقائه:

كالاعتماد اللازم السفلي فإنه يولد في حدوثه، وإذا زالت الموانع ولد هويا بنقلنا (١) ومنها ما يولد عند حدوثه فقط كالمجاورة تولد التأليف حال حدوثها، والوهي يولد الألم عند حدوثه. فنقول: لِمَ لا تولد المجاورة في بقائها، ويتضاعف جزاء التأليف؟ فإن بقاء المجاورة لا يغير شيئًا من صفاتها فهي في بقائها كهي في حدوثها؛ ولأن السبب في إيجابه المسبب عند عدم المانع كالعلة يسوي حال حدوثها وحال بقائها فلا فرق إذن.

وأيضًا قلتم: إن الوهي لا يولد ألمًا في بقائه، ونحن نجد التفريق على حالة واحدة والألم يتعاقب، ويزيد وينقص ويهيج ويخف ويقل ويكثر ويعتري الجريح ضروب من الآلام في الدوام والتفريق بحالة قالوا: إذا اندمل الجرح زال الألم لعدم تجدد الوهي. قلنا: بل لزواله في الأصل لا لعدم تجدده، وإذا لم تولد المجاورة والوهي حال بقائهما لم يولدا عند حدوثهما؛ لأنه إذا امتنع في حال امتنع مطلقًا.

فصل: نفي الألم عند المعتزلة:

قد مَرَّ أن ابن عياش ينفي الألم ووافقه أبو هاشم مرة:

فنقول: قال الطبيعيون: الألم خروج عن الاعتدال الذي تقتضيه البنية ويليق بها، واللذة الرجوع إليه مثاله الشبعان لا يزال الغذاء ينحدر عنه ويتحلل، حتى يجوع والجوع خروج عن الاعتدال [٢٠٨/أ] فإذا أكل التذَّ، ورجع إليه، والمني فضلات تجتمع (....) (٢)، لكن لا يتألم بجمعها لعلتها، فإذا خرجت دفعة واحدة التذَّ بخروجها لرجوعه إلى الاعتدال دفعة، ومن أصابه ضربة تألم لخروجه عن الاعتدال دفعة ثم زوال الألم تدريجيًا فرجع إلى الاعتدال، ولا يلتذ لقلة التراجع.

قالوا: والمعتدل لا يلتذ ولا يألم وللاعتدال عندهم معانٍ لا فائدة لذكرها. قلنا: قد يقع رجوع بلا لذة ولذة بلا رجوع، أما الأول: فمن غلب عليه الذم فخاف التلف

---

(١) هكذا في المخطوط.

(٢) في المخطوط كلمة لم أستطع قراءتها عليها مكتوبة هكذا: « تلذيحا ».

فاقتصد فإنه يرجع إلى الاعتدال من غير لذة. وأما علنيته فالقوي للسليم إذا ورد عليه ما يسره ويفرحه، فإنه يلتذ ويفرح من غير رجوع، ويلزمهم من قولهم في المني أن يتألم الحيوان باجتماعه بقدر ما يلتذ بخروجه.

فإن قيل: إذا تأخر الاستفراغ تألم الحيوان. قلنا: الشاب الصحيح إذا جامع التذَّ، وإن لم يجامع لم يألم، ولو صح ما قلتم كان كل من يلتذ بالجماع يألم قبل الاستفراغ.

ثم نقول للمتكلمين: ما دليل قولكم: الألم خروج عن الاعتدال واللذة عود إليه؟ ولِمَ لا يقال هما معنيان يحصلان عند الخروج والعود أو أن الخروج والعود مؤثران وهما أثران؟

ويلزم من قولكم أن يقال: العلوم عود الاعتدال، وأضدادها خروج عنه؛ فتنتفي المعاني، ثم إن الألم محسوس مدرك، والتفريق والوهي غير مدركين بالحواس، وقد يعلم الواحد ألم غيره بالقرينة، ويحس ألم نفسه ويفرق بينهما والجسم يتعاقب عليه الألم واللذة كالحركة والسكون، ومن نفى الألم عجز عن إثبات الأعراض وليس نفي الألم وإثبات اللذة أولى من عكسه، ومن ناله مرض مقلق أو حمل يقبل أو كان به حقنة، ثم زال ذلك وجد لزواله لذة، وحاله حينئذ كحاله قبل عروض هذه الأسباب، ولو كان الألم هو التفريق مع النفور كانت اللذة هي الصحة مع الميل، وأثبت بعضهم الألم ونفى اللذة، وقال: هي عبارة عن نفي الألم، وهذه المذاهب كلها باطلة، والحق أن اللذة والألم معنيان متعاقبان لسائر الأعراض.

فإن قيل: لو لم يكن التفريق ألمًا أمكن وقوعه دونه.

قلنا: هو ممكن فيجوز وقوع التفريق بغير ألم، كما في الجرب ووقوع الألم بغير تفريق، كما يألم صحيح البنية أشد الألم مع سلامة بنيته، ثم نقول: الآلام مختلفة غير متضادة فيجوز اجتماع ألمين في محل واحد واللذة تجامع الألم، كما في حك الجرب كأنه يلتذ به ويكون معه حرقة لو انفردت كانت ألمًا ولكل [٢٠٨/ب] ألم ضد يعقبه وينفيه.

فصل: في تولد الألوان:

قال معظم المعتزلة: الألوان لا تتولد، ولا تقع عن أسباب من فعلنا، وقال بعضهم: يجوز ذلك فإن (١) الدبس (٢) إذا ضرب على النار، وشُيِّط تغير طعمه وابيضَّ لونه،

(١) في المخطوط « فإذا ».

(٢) الدِّبْسُ ما يسيل من الرطب، مختار الصحاح: مادة: د ب س.

قال الأولون: لو يولد في بعض الأجسام يولد في كل جسم كالأرض والحجز، فإن الأجسام كلها قابلة للألوان.

قال القاضي: يجوز أن يكون الدبس ونحوه على صفة أو حالة تقتضي قوله اللون دون غيره من الأجسام.

قال المصنف: تقدير صفة مجهولة أو حالة غير مضبوطة لا معنى له، ولا يختص هذا السؤال بالمعتزلة بل يعمهم وغيرهم، وفي تجويز ذلك محذوران أحدهما: أن يختص بعض الأجسام بحالة نفسية لازمة، وذلك يمنع تماثل الأجسام، والثاني: أن يقوم حال طارئ على جوهر غير موجب عن معنى هو عليه، ويلزم من ذلك الحكم بتجدد الأحوال على الذوات معيورة [١] بالقدرة من غير أن يتبع ذوات متعلقة للقدرة وفيه منع إثبات الأعراض.

قال: ووجه الرد على المعتزلة أن نقول: لِمَ لا يكون حصول اللون في الدبس بحركات واعتمادات ممكنة فيه دون غيره.

فإن قيل: القار كالدبس مائع يصل الضرب، ويذوب بالنار، ولا ينبض وإن شيط. قلنا: إنما يلزم ذلك لو أشبهه في التركيب والتحليل والإلصاق، وليس كذلك ولو اشتد عقد الدبس بالنار فصار قوام القار لم ينبض وإن شيط.

فصل:

ومما نلزمهم به: أن احتكاك جسم بجسم مع تحامل عليه يولد تحركًا حرارته في اطراد العادة، وهم ما يؤول بذلك. قالوا: لو ولد ذلك في بعض الأجسام ولده في كل جسم وليس كذلك، فإن الثلج يحك بالماء ولا يولد حرارة.

قلنا: إنما تتولد الحرارة إذا اختص جسم طلب بمسألة، فأما الأجسام الرخوة فالرطوبة مانعة منها وقد قال الطبيعيون: الحركة تولد الحرارة قطعًا، وقد يحس وقد يحض وإذا حك الْجَمَد [٢] بالجَمَد، فلا بد من حرارة بدنية.

ومما يلزمهم: أن الهواء إذا ضرب الماء ولد برده وربما جَمُدَ، والعادة في ذلك

---

(١) هكذا في المخطوط.

(٢) الجَمْدُ بوزن الفلس ما جَمُد من الماء، وهو ضد الذوبان وهو مصدر سمي به، والجَمَدُ بفتحتين جمع جَامِدٍ كخادم وخدم، وجَمَدَ الماء أي قام وبابه نصر ودخل...، مختار الصحاح: مادة: جمد.

مطردة كسائر الأسباب المولدة. فقال بعضهم: الماء لا يبرد بذلك، ولكن مخالطة أجزاء باردة من الهواء يدركها الشارب فنظن الماء باردًا وهذا فاسد، فإن بَرْد الماء مدرك محسوس.

قلت: وفيه قلب الحقائق، فإن طبع الهواء الحرارة وطبع الماء البرودة فكيف يعكس الأمر؟!

قال المصنف: ولو صح قولهم لم يحكم بحرارة جسم ولا برده لإمكان مخالطة أجزاء حارة وباردة به لا تظهر لنا، ويطرد ذلك في الروائح والطعوم، [٢٠٩/أ] ثم إن الهواء ينافي الماء فإنه لو نفخ زُقٌّ، وجعل في الماء، ثم فتح تصعد الهواء وفارق الماء فكيف تختلط أجزاؤه به.

ومما يلزمهم: تولد النار باحتكاك الزناد والمزج بالعقار والعرض، فهذا كله إلزامهم تولد الجواهر الذي يمنعونه، ولما لزمهم تولد الجواهر بتولد النار. قالوا: في الزناد والحجر أجزاء نارية تجرح بالحك والاعتماد.

ورُدَّ بأنا لو فرقنا أجزاءهما لم نجدها حارة، بل باردة، ونُقض بالمزج والقفار حسب ولو منعا لم يدرك فيهما حرارة.

وقال بعضهم: الاحتكاك لا يولد جوهر التأويل، بل يكسب أجزاء الجسمين المحتكين لون النار، ثم نقول قصدنا توجيه المطالبات عليهم والجائزات ولسنا مستدلين على أمر.

فإن قيل: ما الجائز عندكم من هذه الوجوه السابقة؟ قلنا: أما كون النار فلا نعتقده ويجوز أن يحل من الجسمين إحراق بخلق الرب لها صفات النار، وأن يخلق جوهر النار عند الاحتكاك، وأن يحمي الهواء عنده فيكسبه صفات النار، وكل ذلك جائز غير مقطوع به.

فصل:

قال المعتزلة: من رمي منهما أو مات فأصاب السهم بعد موته فقطع يده وولد ألما، وزاد وطالت مدته، فكل ذلك فعل إلزامي حقيقة، وإن كان ميتًا، فإن مات الذي أصيب فالميت فاعله حقيقة، وكذا لو عدم أو انتفى، وجد ما تولد من فعله فهو فعله،

وإن كان معدومًا حينئذ، والتزموا مثل ذلك في الأفعال المباشرة فقالوا القدرة تنعدم على الفعل بحال واحد، فإذا فرض فيه عجز عن مثل الفعل وقع المقدور، وحال العجز عنه بالموت، ومن المذاهب ما يغني نقله عن إفساده قالوا: الأفعال قسمان: مباشرة، ومتولدة، فالمباشرة لا تقع بعد موت فاعلها بل يقع القليل منها مع العجز كما مر وما يشترط فيه الحياة كالعلم لا يقارنه الموت، وما لا يشترط فيه الحياة يقع القليل منه مع الموت، وأما المتولدة فما يشترط قيامه بمحل سببه كالعلم المتولد عن النظر يستحيل وقوعه مع عدم فاعله، ويقع مع عجزه.

وما ليس كذلك إن قارن وجوده وجود مسببه لم يقع مع عدم الفاعل، وإن تأخر عنه وقع مع موته وبعده وفي عدمه هذا مثبط مذهبهم.

فإن قيل: نحن لا نصف الميت بكونه فاعلًا حال موته، بل لِمَا يرتب الفعل على أسباب مترتبة على فعله نسب إليه. قلنا: هذا ينقض قولكم المتولدات مقدورة واقعة بالقدرة بواسطة الأسباب، ومنعتم فعلًا غير مقدور، ثم قلتم المتولد يوجبه السبب، وفيه تصريح بعدم تعلق المتولد بالفاعل الأمر. [٢٠٩/ب] حيث ترتب على سبب مقدور له؛ ففاعل السبب ليس فاعلًا للمسبب حقيقة ويوضح القصد أن المتولد عن فعل الميت إما أن يكون فعلًا له حقيقة أو فعلًا لا فاعل له وكل فعل فعله قطعًا. فإن كان فاعلًا للمسبب من حيث ترتب على فعله، ولتكن الصفات التابعة للحدوث فعلًا لفاعل الحدوث الواقع بالقدرة وقد منعوا ذلك وهو الحق.

فصل: المباشر والمتولد مقدوران:

قالوا [1]: المباشر والمتولد مقدوران:

ثم قالوا لا توجد القدرة الواحدة في الوقت الواحد لا مقدورًا واحدًا من جنس واحد والاعتماد الواحد المقدور يتولد عنه آلام متعددة مقدورة، والقدرة في الأصل واحدة، والجوهر الواقع بين ستة جواهر تحدث فيه شبه التفات في وقت واحد وفرقوا بين المباشر والمتولد مع كونهما مقدورين، وفرقوا بينهما أيضًا بخاصة المباشر إلى قيام بالفاعل دون المتولد وبوقوع الكبير من أجناس الفعل للتولد بعد الموت بخلاف المباشر

---

(١) أي المعتزلة.

وبوجوب العلم بالمباشرة إذا كثرت وانضمت بخلاف المتولدة وبأن المباشر إنما يخرج عن كونه مقدورًا بوجوده.

والمتولد يخرج عنه بوجوب سببه وإن لم يوجد هو بعد.

فصل:

قال معظمهم: الموت لا يقع متولدًا بل مباشرة:

وقال الجبائي: إذا ترتب على الآلام المتولدة عن الوهي فهو فعل فاعل السبب. ورُدَّ لمخالفته الإجماع لدلالة النص على تفرد الرب بالإحياء والإماتة، وقد قال الجبائي: الفعل المتولد عن سبب كون القادر على سببه قادرًا على ضده فعلى هذا يلزمه أن تكون الحياة مقدورة.

وأنكر بعضهم، وقال: هو عبارة عن انتفاء الحياة وانتقاص البنية.

ومما يلزمهم: أن يكون الخوف متولدًا من الإرهاب، والخجل من السبب في الملأ والفرح من الخبر السار، ولا قائل به منهم.

فصل:

إذا وجد السبب مباشرًا بالقدرة وهو كفر أو كبيرة فقصد فاعله التوبة عنه قبل وقوع مسببه وتولده:

قال المعتزلة: تصح توبته ويتمكن فيها، ولا يسد عليه بابها، فيقال لهم كيف يتوب عما لم يقع بعد، والتوبة تكون بعد الذنب، وقال عباد: لا يتضح قبله، فخالفوه وردوا قوله، وقطعوا بصحته؛ إما لأن السبب إذا وجب ولا مانع، كان المسبب في حكم الواقع؛ أو لأن الفاعل ما تم في الحال فصح لدفع العقاب.

قالوا: وشرط صحتها أن يتمكن من فعل ما يمنع وقوع المسبب؛ فيجب عليه فعله بقدر طاقته، فإن عجز لم يجب. وقال [٢١٠/أ] أبو هاشم: إذا فعل سببًا يولد الجهل لم تصح توبته قبل وقوعها لا [1] عنده؛ لأن شرطها الإقلاع في الحال والعزم على عدم العود، والندم على ما وقع، وإنما يندم على ما يعلم أنه ذنب، ومن علم أن فعله جهل لم يكن جاهلًا، وقال مرة: تصح، واستقر جوابه عليه.

---

(١) في المخطوط « ولا » والصواب ما أثبتناه حسب قواعد النحو.

فصل: في حركة الجسم المتألف الثقيل:

قال من قال بالتولد: الجسم المتألف الثقيل لا يتحرك لغير جهة التنقل إلا بأن يحدث كل جزء منه حركات بعدد جميع أجزائه، فإذا كانت أجزاؤه ألفًا؛ وجب لكل جزء ألف حركة، وقالوا لا تجتمع حركتان مثلان في جزء واحد في وقت واحد بقدرة واحدة كما مر في الاستطاعة.

قالوا: ولا يبعد تحريك أجزاء متفرقة ومجتمعة، وقالوا الجزء الواحد من البدن إذا قام به قدرة واحدة، أمكن أن يندفع به خمسة جواهر معًا في خمس جهات غير ما يتصل بالبدن، ولو تجمعت امتنع دفعها في غير جهة الاعتماد حتى يقوم بالجسم عدد من القدر بحسب أجزاء المدفوع، ويحدث في كل جزء حركات بعدد أجزاء المتحرك، هذا أصلهم، فنقول لهم: إذا أمكن دفع الأجزاء متفرقة بقدرة واحدة كيف يمتنع ذلك إذا تجمعت واجتماعها لا يزيدها ثقلًا.

فإن قيل: انضمامها مانع. قلنا: دعوى فقط، فإذا قيل إنما امتنع مشي المقيد لانضمام أجزاء القيد فكذا هذا. قلنا: قد سبق أنه غير ممنوع، ثم إن القيد مانع، وإن كثرت القدر ورفع الثقيل ممكن إذا كثرت فافترقا، وقال حذاقهم: وجدنا دفع المنصرف أسهل من دفع المنضم، ولم نعلم علة ذلك فقد أقروا بالحق، فنقول: قد دللنا على أن الثقيل غير مانع، والصفات النفسية والمعنوية مضبوطة فإذا لم يكن فيها ما يحال عليه التبشير والتعبير بطل ما يتمسكون به في وقوع المسبب على حسب سببه ما لم يكن مانع لم يحط به أهل النظر أو صفة لم تدل عليها عقل فقدح في أصول الحقائق.

ثم نقول: القدرة الواحدة لو انفردت لم توجد حركات بعد إجراء الثقيل، فإذا ضمت إلى أمثالها فعلت ذلك وهي حال ضمها كهي قبله، وضمها لا يوجب لها صفة لم تكن وبيانه القدر إذا بلغت عددًا آخر الثقيل فكل قدرة تختص بمقدورها، ولا تتعلق قدرتان بمقدور واحد فإذا لم تؤثر قدرة في مقدور غيرها [٢١٠/ب] ولم يكن شرطًا فيها فلا أثر لضمها إليها، ولو جاز ذلك جاز أن يقال الكون لا يؤثر عند انفراده، ويؤثر عند انضمامه، وكذا جملة الأجناس التي لا تؤثر في الإيجاد، أو نقول: لو زادت عدة القدرة على أجر المحمول، لم يتميز المحتاج إليه منها في رفعه عن غيره؛

إذ ليس بعضها أولى من بعض، فإما أن يقع الدفع بالكل أو يستغني عن الكل، وكلاهما باطل عندهم.

فإن قيل: يجوز ثبوت حكم عند اجتماع شيئين، ولا تثبت عند أحدهما كالعلم مع محله والحياة. قلنا: لو كان ضم القدرتين شرطًا امتنع ذاك من الرب؛ لأنه لا يوصف بتعدد القدرة، ونظير ما نحن فيه أن يقال: إذا وجد بالمحل علم واحد لم يكن عالمًا حتى يضم إليه غيره، وهو محال والقدرة إنما يثبت حكمها لنفسها لا لغيرها، فلا أثر لضم غيرها إليها فلا تتوقف عليه.

فصل:

قال قدماؤهم: الثقيل يحمل منعه:

إنما يحرك به يمنة ويسرة، ومنعه متأخروهم وأبو هاشم، وقال: التحريك في جهة يكتفي فيه إعداد بعدد أجزاء المتحرك وحمله يحتاج إلى أكثر من ذلك فقد يحرك الشيء من لا يطيق حمله، والحاكم في الباب وقوع المسببات على حسب الأسباب، وذلك قاضٍ بالفرق بين التحريك والحمل، فهذا لازم لهم على أصلهم، ومنعه ينقض ما بني عليه، لكن نقول: إذا تحرك يمنة ويسرة، فقد تحرك في غير جهة اعتماده في الفرق بين حركته وحمله.

وقيل: وجدنا الفرق بين التحرك والحمل معلوم محسوس لا ينكر، ولعل سببه أن المتحرك لا يفارق مقره بالكلية ولا يزايله، بل لا بد من جزء يلزم مقره، لكنه على البدل فلهذا لا يتعين ومثاله أن الكرة الثقيلة إذا حركت في أرض مستقيمة تحركت بأقل قوة، وسهلت حركتها وإذا فارق الجزء الذي عليه اعتمادها مقره خلفه غيره واعتمدت على جزء آخر، ولا يزال كذلك حتى ترتسم في سطحها دائرة بعدد الأجزاء التي تبدلت على المقر، وصارت محل اعتمادها، ويظهر ذلك إذا خالف لونها لون الأرض، وأمكن أن تتكيف به، وأما الحمل فهو رفع كل الأجزاء دفعة بحيث، لا ينتفي منها ما يعتمد عليه؛ فلهذا افتقر إلى مزيد قوة، والله أعلم.

ثم نقول: لو قام بكل جزء وحركة واحدة زال عن مقره فما وجه تقدير حركات فيه.

فصل:

ومما اختلفوا فيه أنه لو حُمل اثنان ما يستقل كل منهما بحمله قيل كل منهما

بعضه [٢١١/أ] ولا يشتركان في جزء، وقال معظمهم بفعل كل واحد في كل جزء ما يفعله لو انفرد.

فيقال للأولين: ليس بعض الأجزاء باختصاص جملة: أحدهما له أولًا من غيره فيلزم القول بما قاله الآخرون، وإن أحدهما لم يفعل فيه شيئًا، كما قال أهل الحق ونقول للآخرين: لو فعل كل منهما حال الاجتماع ما يفعله حال الانفراد لما حق عليهما باجتماعهما عليه، لكن يختفي قطعًا، وحاصل ما ذكر في هذا الفصل أن أقوالهم متناقضة متعارضة.

فصل:

قالوا: لا يمكن تحريك جزء من عضو بحركة مباشرة دون غيره من أجزاء العضو؛ لأنه لو تحرك فارق باقي أجزائه، وبَطَلَت البينة، فلا يوجد بها مقدور؛ لأن البينة شرط فيه. ورُدَّ بأن البينة ليست شرطًا عندنا، وبأنهما أوجبوا تقدم القدرة ووقوع المقدور حال عدمها حتى التزموا وقوعه بعد الموت كما مر، فليجز وقوعه بالقدرة التي كانت حال اتصال الجزء بمنزلة الإله.

قلنا: إنما يحتاج إلى الإله الأفعال المتولدة، أما المباشرة فلا، وقد مرَّ بطلان شرط في وقت استمر لاطراد العادة في خلق الأفعال.

فصل:

إن قالوا: إذا كان إزهاق الروح غير مقدور للعبد بما يقتضي من الخارج. قلنا: لو عُلق جسم ثقيل بحبل فقطعه قاطع فوقع على شخص، فمات فقد قلتم: إن سقوطه ليس فعلًا للقاطع بل لاعتماده السفلي، وأوجبتم القصاص مع ذلك.

فإن قيل: وجب ذلك لتعريضه الشخص للهلاك كما لو حبسه وجوعه. قلنا: إذا كانت الأسباب فعل الرب، واطردت العادة بها فخرقها جائز إذا أراده فلا يقع الجسم، وإن قطع الحبل.

فصل: في بقية ما اختلفوا فيه:

قال بعضهم: لا يقف ثقيل على خفيف بغير علاقة، وأجازه معظمهم أن تخلق فيه سكنات متتابعة في حيزه، وقد مر في الأكوان.

وقال الجبائي: يمتنع توليد سكون في جسم ساكن، بل لا بد من حركة؛ لأنها المولدة عنده، وقال ابنه: يجوز لأن المولد عنده الاعتماد. وقال أبو هاشم مرة: الثقيل الذي يعجز المرء عن حمله لو انفرد. قال الجبائي: لا يقوم ألم بجزء من فعل الرب إلا مع الوهي، وقال ابنه يجوز ذلك دونه. فقال: لم نر ألمًا إلا مع الوهي وتفرق الأجزاء، فإذا زالا زال الألم، ورُدَّ بلزوم القول بالطبيعة والدهر والإلحاد، فإنا لم نر بشرًا إلا من نطفة ولا دجاجة إلا من بيضة، على أن من أصابه صداع تألم [٢١١/ب] ولا تتعرض أجزاء رأسه، فقد خالف المسلمين والطبائعيين.

فصل:

قال المعتزلة: الصوت يتولد من اعتماد جِرْم على جِرْم عند المصاكة، ويجب كونهما صلبين يتحرك أحدهما أو كلاهما إلى الآخر بسرعة ويصدمه.

وقال أئمتنا: الصوت عَرَض، يكون عند اصطكاك الأجرام غالبًا، وهو غير الاصطكاك، ويجوز قيامه بالجوهر الفرد.

وقال الأستاذ أبو بكر وغيره: الصوت نفس الاصطكاك. وقال الطبيعيون: هو الهواء المنشطر من جِرْمين إذا تصادما بسرعة.

وقد أبطلنا كون الاعتماد مولدًا فيما مر، ولا معنى لاشتراط المصاكة في توليد الاعتماد الصوت والمصاكة اعتماد جرم على جرم في حال تماسهما غير اقتران بسابق، وكذا حركة أحدهما إلى الآخر بسرعة، ثم نقول: الطست إذا نقر دام طنينه بعد نقره، وزوال المصاكة والصوت عرض غير باقٍ وفاقًا، والجوهر الفرد يمكن أن يعتمد على مثله، ويكون بينهما مصاكة؛ فيجب أن يكون لهما صوت، ويلزم من ذلك أن يصوت الجسم الرخو لاشتماله على جواهر فردة، والله سبحانه أعلم.

* * *



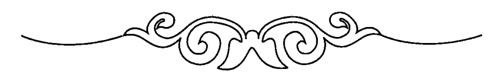
الكتاب الثامن

[كتاب الرد على الطبائعيين]





كتاب الرد على الطبائعيين



ونذكر مذاهبهم أولًا ثم نذكر نقضهما، ونحصر مذاهبهم في فصلين:

الأول: فيما دون فلك القمر وهو العالم السفلي عالم الأكوان والفساد

والمراد بالكون تركب ما فيه من العناصر والفساد انحلاله، والعناصر أربعة: النار، والهواء، والماء والأرض، وترتيبهما كما ذكرنا، وهي أجسام متشكلة كل منها قارٌّ بموضعه لا يخرج عنه إلا قسرًا، ولكل منهما هيولى [(١)]، وهي الجوهر وصوره وهي العرض وتسمى الهيولى مادة، وكل منها أجسام متفاعلة لإجبارها وصورة النار الحرارة والهواء الرطوبة والماء البرودة والأرض اليبوسة.

وقيل: النار حارة بالذات، واكتسبت اليبوسة من دوران فلك القمر والهواء رطب بالذات اكتسب الحرارة من النار والماء بارد بالذات اكتسب الرطوبة من القمر والأرض يابسة بالذات اكتسبت البرد من الماء، وكل عنصر فاعل فيما تحته منفعل عما فوقه، وسموا العناصر بسائط أي غير مركبة وهو مجاز، فإن لكل عنصر مادة وصورة، ولو فرض أحدهما دون الآخر كان بسيطًا صفة، فلما كانت نهاية تحلل

---

(١) لفظ يوناني بمعنى: الأصل، والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين: الجسمية، والنوعية، التعريفات للجرجاني مادة: الهيولى.

الأجسام إليها سميت بسائط مجازًا، والمادة منفعلة قابلة للصورة والصورة فاعلة فيها، ولا يعنون بالكون حدوثًا ما لم يكن، ولا بالفساد عدم كائن بل لا يوجد في هذا العالم شيء إلا من شيء، ولا يقدم شيء إلا من [٢١٢/أ] المواد بل يتركب ويتحلل فالتركيب الكون والتحلل الفساد والصور تعاقب يحدث ويبقى.

وقال أوائلهم: المواد في السيلان أبدًا من غير وقوف أي تغير وتحول، قالوا: وما يتولد في هذا العالم هو من يجاوز العناصر والنار لا تلج في الهواء بالطبع بل الشمس تولجها قسرًا في الثلاثة، فإذا تجمعت العناصر وطال تجاورها تولد منها أولًا الجواهر المعدنية غير المعتدية ثم الثبات المعتدي النامي، ولكل معتد نفس تدبره فتخيل ما يصل من أجزاء العناصر، ويجعله بدل ما كل منه، وكل معتد يتحلل، وكل ما أراد التجاور شرف الثبات حتى يشبه الحيوان في كثير من الأحوال كالنحلة تلح [1] وتؤثر فإذا زاد التجاور كان أول قريب الحيوان كالحيوانات اللاصقة بالصخور، ثم يزداد فيكون ما يشبه الإنسان نحو القرد، ثم يكون أشرف الحيوانات وهو الإنسان ثم تتفاوت رتبه، وإن كان نوع الأنواع، واختلفوا في معنى التركيب فقيل هو الامتزاج وهو تداخل العناصر وثبوتها تحت عنصر واحد.

وقال أرسطو [2]: الامتزاج انقلاب العناصر إلى غير كيفياتها فتصير للمزج كيفية ليست لأفراده، ويتخذ صورته كالبسيط، فإذا انحلت العناصر عادت كيفياتها التي كانت أولًا والعناصر يستحيل بعضها إلى بعض، فالماء يحجز والأرض تمنع والهواء يصير نارًا والماء هواء، قالوا: ولم تزل العناصر بتركب وينحل إلى غير أول، ولا تثبت مادة دون صورة، ولا عكسه ولا تتركب إلا من العناصر، ولا يتعدد التركيب من عنصرين ولا ثلاثة، بل كان مركبا فيه الأربعة، وإذا وصفوا مركبًا بأنه حار أزادوا عليه أجزاء النار فيه لا عدم أجزاء الماء وعكسه، وقد يتسبب للمتركب صفة تسمى الخاصة كالأدوية، واختلفوا في الحواس فهل هي آثار العناصر.

وقيل: من آثار العقل الفعال، والعلوم الخاصة بالعقلاء، ليست من آثار العناصر وفاقًا، بل من فيض العقل الفعال على المركبات، فإذا زاد الفيض يميز الشخص بإدراك

---

(١) هكذا في المخطوط.

(٢) أرسطو طاليس فيلسوف اليونان الشهير.

الحقائق الباطنة والعلم بالمغيبات وهي رتبة النبوة. قالوا: وليست الشمس على صورة العناصر، لكن تعكس بقهر عنصر النار فيولجه في باقي العناصر، فبينما من يجاور الأنهار والأماكن الندية بحار تعلو إلى حد معلوم، وتتراكم فتكون سحابًا، وينشأ من الجبال القحلة والمناور الخالية من الأنداء اتحاد دخاني شبه النار، فإذا غلبت النداوة على السحب فطر منها ما يصعد [٢١٢/ب] من الماء بعدده والدخاني أحق بالتصعيد من المائي، لكن لا يلحق بالأثير؛ لأنه ليس بنار صرفة بل ينعكس، فإن صادف سحابًا تولج فيه وحَرَقَه فتصوب إليه حينئذ وهو الرعد، وقد يكتسب في انعكاسه مزيد حرارة، وتلهب كالنار وهو البرق، فإن لم يصادف سحابًا حرك الهواء وهو الريح فإذا تحركت البحار الرطب يمحو الشمس، ولم يجد منفذًا لم يصر سحابًا ولا برقًا، بل احتقن، اهتزت الأرض منه وهو الزلازل، وحيث تكبر الآبار والأشراب وتتحلل الأرض تقل الزلازل [١]، هذا قولهم في أصول ما يقع في هذا العلم ويفسر استيعابها والبرد قطر متصعد يصادف هواء باردًا فيجمد والثلج تجمد على السحاب قبل تحدده.

الفَصْلُ الثَّانِي: في العالم العلوي

وهو ما فوق فلك النار، فليس بمركَّب، ولا له صورة عنصر، وإذا قيل في كوكب إنه حار أو بارد أو رطب أو يابس، فالمراد أن استيلاءه يقتضي تلك الطبيعة في هذا العالم وللمنجمين أيضًا مثل ذلك وسيأتي.

ومعظم الكلام في العالم العلوي يتعلق بالإلهيات، وهو أهم مقاصدهم فقالوا: الموجود الأول هو سبب الإيجاب، وعلة العلل، وهو الرب، ويسمى الصانع تجوزًا، وأصلهم أنه موجب الذات لا فاعل بالاختيار فهو عندهم كالعلة عندنا، وهو وجود مطلق كالبسيط، ولا تركيب فلا صفة ولا كيفية، وهو يوجب العقل والنفس، وهما يوجبان الفلك الثامن، فلك زحل ويوجبان له عقلًا ونفسًا، والسابع ما للسادس كالثامن مع السابع ولا يطلقون في العلوي طبيعة، ولا فعلًا ولا انفعالًا والعلل العلوية ومعلولاتها قديمة عندهم بلا أول، وإذا قالوا للصانع أولًا أراد وأسبق العقل إلى إدراكه

---

(١) هكذا تحدث علماء المسلمين القدامى في علم الجولجيا، أو ما يسمى بعلم طبقات الأرض، وفسروا حدوث ظاهرة الزلازل.

أنه قبل غيره، ولا أن غيره بعده ومثلوه بإدراك العقل العلة قبل معلولها هذا ذكر غالب أصولهم، وإن لم تنحصر فلنذكر طريق نقضها.

فنقول: أولًا: قولكم: التركيب حصل من تجاور العناصر باطل، فإن كل عنصر خاص بحيزه، وتداخل الأجسام محال، ومعنى المجاورة كون جرمين في حيزين ليس حيزًا ثالثًا، فلا أثر لتجاوزه جسم لجسم، وإذا لم يؤثر جسم في جسم حال كونه في حيزه، لم يؤثر فيه عند مجاورته له، ولا أثر فيه لا يزاول حال مجاورته وليس كذلك عندهم بل لا بد من أوقات ممتدة وأزمنة طويلة والموجب [٢١٣/أ] الطبع لا يتأخر موجبه عنه، فلو أمضى تجاور العناصر تركيبًا معلومًا لم يتأخر عنه؛ ولأن لكل عنصر صورة تخصه دون غيره سواء تجاورت العناصر أو لا وزعموا أن المركب يكتسب كيفية العناصر.

قلنا: إن كانت العناصر باقية على صفاتها فكيف تكسبها المركب، وإن كل عنصر يكتسب صفة لحال؛ لأنها مضادة بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

فإن قيل: إذا جاور الحار باردًا لم يتناقضا بل يكون المركب فاترًا كما لو اختلط ماء حار بماء بارد فتدرك المركب فاترًا. قلنا: تناقض الحار والبارد معلوم لكل عاقل، وإنما يدرك المركب فاترًا؛ لأن الحس يلاقي في أجزاء حارة وأجزاء باردة فنظنها كيفية واحدة وليس كذلك، فإن الأجزاء الحارة لم تخرج عن صفتها، وكذا الباردة، كما لو خلط الجير باللبن فإنه بدا على غير لونيهما، وسواد الجير وبياض اللبن لم يتغير أو بياضهما ضروري على أنه ليس من مذهبهم اجتماع الحرارة والبرودة في محل واحد.

فإن قيل: العناصر عند اجتماعها تبقى على صورها. قلنا: إذا بقيت بحالها فهي كما قيل المجاورة ولا أثر للتركيب، وإذا وجب خروجها عن صفاتها فذلك إما لأجرام العناصر أو لصورها أو لتجاورها والأول باطل؛ لأن الأجرام بائنة قبل التركيب وبعده، والموجب لا يزول مع دوام موجبه، والثاني باطل؛ لأن الصور تزول أولًا ثم تثبت الكيفيات فيلزم ثبوتها حال عدم موجبها، ولا يقال الموجب له زوال صور العناصر؛ لأن العدم لا يكون علة، والثالث باطل أيضًا لِمَا مر؛ ولأن وجود شيء لا من شيء محال عندهم، فإذا كانت الكيفية مخالفة الصورة العناصر فقد وُجِدَ شيءٌ ابتداءً وافتتاحًا من غير شيء، وإذا جاز ذلك جاز وجود مادة لا من شيء

فينتقض أصلهم؛ ولأن الصور أولًا أن يكون فاعله عندهم والمادة منفعلة فإذا تحددت الصورة فتحدد المادة أولًا لا يقال الكيفية يجب عن موجب سابق فليست مبتدأة؛ لأن تجددها قطعي، وقد بطل تعلقه بأجرام العناصر وصورها وتجاورها فمرَّ، ولو تعلق بالمجاورة لوجد في أول حصولها، ولم يحتج إلى مدة وزمان؛ لأن المسبب لا يتأخر عن سببه لغير مانع، ثم إن أقروا بزوال صور العناصر؛ لزم ألا يكون مركبًا حارًا ولا باردًا [٢١٣/ب] ولا رطبًا ولا يابسًا، وفيه إبطال الفعل بالطبيعة مع مخالفة الحس، ولو زالت صور العناصر وتحدد لها كيفية قامت الكيفية مقام الصورة فكانت كالبسيط القار في مركزه، ولو كان كذلك لم يسجل مركب، فإنه إنما ينحل المركب لحنين كل عنصر إلى مقره، وإنما يحن لصورته لمادته فإنها متماثلة منفعلة، فلو زالت الصورة لم يكن حنين فلم ينحل مركب.

فإن قيل: الصورة لا تزول مطلقًا، ولا تبقى بحالها بل التركيب حالة متوسطة. قلنا: النار قبل تركيبها كانت مفرطة الحرارة، فإن زالت عاد ما قلنا في القسم الأول، وإن بقيت لم يثبت للمركب كيفية؛ لأنها تناقض فرط الحرارة، ثم إن الجوهر المعدني فيه جزء من النار عندهم وهو بارد الملمس، فلو بقيت فيه حرارة النار لم يكن باردًا.

فإن قيل: هو حار بالطبع. قلنا: لا معنى لذلك فإنا قد ألزمناهم بقاء صور العناصر بما مر من التقسيم، فإذا بقيت الحرارة استحال أن تحس باردًا وقولهم صور العناصر تنفي من وجه دون وجه فاسد أولًا رتبة بين البقاء والزوال، ثم الكيفية الثانية للمركب تضاد صور العنصر الفرد فيستحيل كون النار على حرارتها على كيفية المركب معًا، كما يستحيل جمع البياض والسواد، وإذا بطل بقاء صور الأعراض وبطل زوالها وبطل بقاؤها من وجه دون وجه، بطل القول بالطبيعة مطلقًا؛ ولأن الحرارة والبرودة صورة باقية للبسيط لا تتحدد في وقت، فإذا تجاورت العناصر وجب ألا تحول الصورة، ولا تتغير؛ لأنها كانت باقية قبل تجاورها وبقاء النار في أولًا من تغيره؛ لما مر في باب البقاء والفناء؛ إذ الناتج لا يحتاج في بقائه إلى شيء، والزوال يحتاج إلى مزيل، ويلزم منه أن العنصر لا يزول عن صفته بالتركيب، ولا تكتسب به صفة ويعضده الاتفاق على إحالة عدم القديم والموجود الذي لا أول له.

ومذهب الفلاسفة: أن صورة كل عنصر لا أول لها، وهو قول بقدومها؛ فيلزم

إحالة عدمها ويلزم من ذلك إبطال التركيب، ثم يقول: العلوم والتمييز من آثار النفس الناطقة [١] عندهم فلم لا يقال: إن ذلك من آثار اجتماع العناصر وتجاورها مدة خاصة ولا حاجة إلى النفس في ذاك؟ أو يقال: الكيفيات الحاصلة للمركبات تحصل من آثار النفس [٢١٤/أ] الناطقة لا من تجاور العناصر والعرض يوجبه الطلب عليهم بما لا جواب عنه فما يسندونه إلى النفس الناطقة نسنده إلى تجاور العناصر وعكسه.

قالوا: الأحكام الجسمانية تتعلق بالأجسام والروحانية بالأرواح والعلم من القسم الثاني، وأيدوا ذلك بالفرق بأن ما يتعلق بالأجسام إذا توالى عليها كرهًا، وصادف لذته ألمًا كالجائع يأكل فوق حاجته، والعلوم ليست كذلك وبأن الأجسام تتعاقب عليها الأشكال، ولا تجمع فلا يكون جسم مثلثًا مربعًا معًا، والعلوم بخلاف ذلك فقد يعلم الشيء مثلثًا ومربعًا، وغير ذلك؛ فدل على أن العلم روحاني لا جسماني.

قلنا: لو جاز صرف العلم إلى الروحاني لكونه غير جسم جاز صرف الصور إليه أيضًا؛ لأنها أعراض ليست أجرامًا متحيزة ولا شاغلة لحيز، وكذا تباين الأعراض كالطعوم والأرواح والألوان وهو خلاف أصولهم؛ ولأن الاجتماع لا يوجب جسمًا بل يوجب كيفية ليست بجسم فكيف يصرف كل ما ليس بجسم إلى روحاني.

فإن قيل: لم نرد بقولنا أحكامًا جسمانية أن الأحكام أجسام، بل إنها خاصة بها، وتقوم بها والعلوم بخلافه.

قلنا: هذا تناقض البديهة، فإن العالم لم يقطع بكونه عالمًا وباختصاص علمه به، وكذا إرادته وإدراكه، ولو صح ما قلتم صح أن يقال الحيوانية ليست خاصة بالحيوان، ولا من الأحكام الثابتة على الخصوص، وكذا كل مختص بجسم، وقد مرَّ في باب العلل وجوب اختصاص العلة بالذات التي لها الحكم منها لِمَ نقول النفس الناطقة هي الموجبة لكون الجسم الخاص عالمًا فينبغي يوجب ذلك الجسم أثرًا.

فإن قيل: يجب كونه قابلًا لحكمها فهو اشتراط البنية البينية وقد أبطلناه، ثم

---

(١) النفس الناطقة: هي الجوهر المجرد عن المادة في ذواتها مقارنة لها في أفعالها، وكذا النفوس الفلكية، فإذا سكنت النفس تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات، للنفس الشهوانية ومعترضة لها، سميت: لوامة، لأنها تلوم صاحبها عن تقصيرها في عبادة مولاها، وإن تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان، سميت: أمّارة، التعريفات للجرجاني مادة: النفس الناطقة.

نقول: الموجب للأجسام جسم أو روحاني، فإن تخيل جسم عاد السؤال في الموجب له حتى ينتهي إلى روحاني، ثم إلى الموجود الأول، وإذا كان الروحاني موجبًا للأجسام، فَلِمَ لا يكون موجبًا لكيفيات المركب منها، وسيأتي له مزيد بيان.

وأما قولهم بالملال [1] وعدمه فلا معنى له؛ لأن الملال نوع ألم ولا يدل عدمه على عدم الاختصاص.

فإن الألوان تتعاقب على الجسم ولا يألم لها وهي خاصة به وأيضًا، فإن وصفهم الجسم بالملال في حال، وبعدمه حال إضافة بالعلم يدل على اختصاص به، ومن أصلهم أن العلم لا يختص بالأجسام، ولا يقوم [٢١٤/ب] بها القولان متناقضان.

فإن قيل: النفس لا تستقبل بالعلم، ولا بد من توسط الجسم.

قلنا: معلوم، والسؤال عن نشاطها فيه وملالها.

فإن قيل: العلم لا يمل، وإنما يمل تحصيله. قلنا: لولا ما سبق منه بكل الجسم لما قصر عنه وعيي، وإن كانت العلوم من أحكام العقل الفعال [2]، وهو غير مؤثر في الأجسام والجسم القابل له لم يحل، والعلم لا يحل الجسد عندهم، ولا يمله ولو سلم آثار الطبيعة، لم يمتنع انقسام الصفات إلى ما يعقبه ألم، وإلى غيره، والقياس اختلاف الآثار باختلاف المؤثرات، واختلاف الصفات معلوم.

وقولهم الأشكال تتعاقب على الأجسام دون العلوم لا معنى له، فإن العلم لا يتشكل فلا يتوقع تعاقب الأشكال عليها والعلم بالأشكال كالعلم بالأضداد، فكما لا يتضاد العلم بالأضداد مع تضادها، فكذا لا يتضاد العلم بالأشكال مع تضادها.

* * *

---

(١) الملال: فتور يعرض للإنسان من كثرة مزاولة شيء فيوجب الكلال والإعراض عنه، التعريفات للجرجاني مادة: الملال.

(٢) العقل الفعال هو العقل الأخير في سلسلة العقول السماوية، وهو كذلك حلقة الاتصال بين العالمين العلوي والسفلي، ويتم اتصال الإنسان بهذا العقل إذا اتسعت معلوماته وترقى فكره، ووصل إلى درجة العقل المستفاد.

فصل: في مخالفتهم للضرورات وجحدها

قالوا: الهواء أحق بالرطوبة من الماء وما يدرك من رطوبة الماء يجتلب ويكتسب من الهواء وهو باطل، فلا رطب إلا الماء أو ما فيه مائية، وما لم يتصعد إلى الهواء لا توجد فيه رطوبة وصور العناصر محسوسة ولا يدرك في الهواء رطوبة.

فإن قيل: الهواء يرطب الأجسام اليابسة قلنا: لا يلزم أن يتصف المؤثر بالصفة التي أثرها، فإن العلويات تؤثر في السفليات عندهم، ولا تتصف بكيفياتها ثم عندهم أن العالي فاعل والسافل منفعل.

وهو تحكم فإذا كان كل منهما في مركزه، فليس أحدهما بكونه فاعلًا في الآخر أو لا من عكسه، وقالوا ما يقع من الآثار فهو عن موجب له، وليس للموجود الأول، ولا لغيره قصد ولا إرادة، ومن رأى بدن الإنسان وعلم تشريحه وصفة أعضائه وفائدة أشكالها التي خلقت عليها، وسمع ما قيل فيها؛ علم قطعًا أن هذه الصفة البينية المحكمة الجامعة لهذه الفوائد لا تكون إلا عن قصد وإرادة، ولا تقع اتفاقًا ولا توجد سدًى، وإذا استحال وقوع غير المحكم المتقن دون إرادة وقصد فأحاله سد [(١)] أولًا.

فصل: النجوم أجسام

لأنها تتحرك، وتنتقل وترى والجسم حقيقة واحدة، فإذا ثبت لبعضها حكم وجب ثبوته لكل جسم لاستوائها في حقيقته فيقال لهم إذن تركيب الأجسام في هذا العالم وجب أن يتركب ويتحلل في العالم العلوي عملًا يقتفيه التساوي في الحقيقة؛ [٢١٥/أ] ولأنها مختلفة الأحوال بالشرف والهبوط والنظر والمقابلة، ويؤثر بعضها في بعض، وتثبت لها أحكام متباينة فدل ذلك على تغيرها وتقلبها وتبدل الصور عليها، فكان القياس أن تركب وتتحلل كأجسام هذا العالم أو أن يمتنع ذلك هنا كما امتنع هناك؛ ولأن أحكام النجوم مأخوذة عندهم من الطبائع عند اختلاف المطالع والأشعة فلا يقال إن العالم العلوي خارج عن الطبيعة، وقد قسموا الفلك إلى اثني [(٢)] عشر برجًا منها حار وبارد ورطب ويابس، وظاهر هذه دليل على الطبيعة،

---

(١) هكذا في المخطوط.

(٢) في المخطوط « اثنا ».

فإن جروا على ذلك فهي بمنزلة العناصر [١]، فقيل: الكون والفساد، وإن أرادوا بذلك أنها تؤثر كهذه الكيفيات. قلنا: فلِمَ أثَّر بعضها حرارة وبعضها برودة، وقياس الطبيعة أن يؤثر البسيط ما يشاكله، فالنار لا تؤثر ما [٢] ولا عكسه، فلو كان ما في العالم العلوي مخالفًا لما هنا لم يؤثر مثل تأثيره.

وأصل الفلسفة أن ما يقع هنا من الآثار فهو عن ضروب من المناسبات من أشكال علوية وأرضية، وهذا منافٍ لإخراج النجوم عن صور العناصر، فإن العناصر إنما تحول مركبات بطول المجاورة، والعالم العلوي لا يجاور السفلي، فكيف يؤثر بعدهما، وإذا لم يؤثر بعض العلوي في مثله مع المجانسة والمجاورة لم يؤثر في غيره مع البعد والمنافرة.

وعندهم أن القول في الإلهيات كالقول في الهندسة، لا يجوز الاختلاف فيه، وقد قال الأولون منهم: النجم يقطع درجة من البرج في مائة سنة، وحملة في ثلاثة آلاف سنة، والفلك كله سنة وثلاثين ألف سنة، وقال متأخروهم: يقطعه في أربع وعشرين [٣] فالتفاوت بينهما في قدر الثلث وهو قبيح عندهم، فكيف يوثق بقول أولهم وعندهم أن النجوم السائبة والسيارة تتحرك من الغرب إلى الشرق، وفلك يعدل النهار ويحرك ما سواه بما فيه من الشرق إلى الغرب. فإنا نرى القمر أول الشهر يقارن غروب الشمس، ويتأخر عنها في الليلة الثانية، ولا يزال كذلك حتى يطلع من الشرق عند غروبها فدل على أنه يتحرك أسرع منها ومن الغرب إلى الشرق.

فقال أرسطو رادًّا عليهم: إذا طلع القمر مع الثريا في ليلة، ثم سبقها في الثانية فلم لا يقال إن مسيرها من الشرق إلى الغرب وهو أسرع حركة منها فسبقها قالوا وأوج كل فلك يمس حضيض ما [٢١٥/ب] فوقه لا يحرق فلك فلكًا، ونُقض بفلك التدوير، وهو فلك صغير ثابت لغير الشمس من السبعة، فإذا انتهى مركز تدوير الزهرة إلى حضيض الفلك المائل ولا في حضيضه أوج فلك عطارد، لزم أن يحرقه سيما وهو أعظم منه، ومما يبطل أصولهم وبه تمسك أرسطو أن معدل النهار يتحرك

---

(١) هكذا تحدث علماؤنا الأوائل رحمهم الله عن علم الفلك، ودرسوا النجوم ومداراتها، فما أحوجنا إلى استكمال مسيرة تحقيق تراثنا العريق.

(٢) هكذا في المخطوط.

(٣) في المخطوط « أربعة وعشرين »، والصواب ما أثبته.

بما فيه من الشرق إلى الغرب متداركًا بغير فترة والسيارة تتحول بطبيعتها على بعض حركته من الغرب إلى الشرق، وهو باطل قطعًا، فإن تحرك الشيء في جهتين مختلفتين في وقت واحد محال، ولا يغني لاستشهاد بذرة على دولاب يتحرك بنقيض حركته، فإن حركة الدواب غير متداركة ولو تداركت امتنع الدبيب في غير جهتها.

قلت: هذا قول المصنف وفيه نظر، أما أولًا: فإن المدعي أن حركة معدل النهار تناقض حركة شيئين. وأما ثانيًا: فقوله حركة الشيء السيارة في الجهة والمحال إنما هو حركة شيء واحد في جهتين في وقت واحد، والمدعي تناقض حركة شيئين، وأما ثانية فقوله حركة الشيء الواحد في جهتين مختلفتين في وقت واحد فمحال ينتقض بالطفل يمشي على الأرض، فإن أجزاءه تتحرك بالنمو في كل جهة وجملته تتحرك في جهة مشيه، وكذا الدرع في السفينة ويتصور فيه ثلاث حركات مختلفة بأن يركب طفل في سفينة سائرة طولًا وهو يقطعها تمشية عرضًا ويتصور أيضًا أربعة بأن يكون أحد جانبيها أعلى من الآخر (...... ....) [1] فتمشي من الأعلى إلى الأسفل فيكون له أربع حركات في أربع جهات مختلفة أحدها بنموه والآخر يقطعها عرضًا، والآخر بانخفاض أحد جانبيها عن الآخر، وأما ثالثًا: فقوله لو تداركت حركة الدولاب لم يمكن حركة ذرة عليه تناقض حركته ممنوع، ولا دليل عليه، فإن سرعة حركته وتواليها لا يمنع تقدير حركة غيره على خلافها، والله أعلم.

فإن قيل: لم لا يقدر في حركة السبعة فتركب فترى من المشرق إلى المغرب وهي تسير بطبعها على خلاف ذلك.

قلنا: حركات الأفلاك لا فترة فيها عندهم وكالكرة الصحيحة التدوير على أرض مستوية لا تلبث في مركز، ولا تقف في قطر فيستحيل تقدير فترات في حركة الفلك، وإذا كان الفلك يدور بنفسه وحركته ثابتة فتقدير فترة في وقت ليس أولى من تقديرها في غيره، ولو جاز في وقت جاز في غيره، وجاز دوامه [٢١٦/أ] وهو مناقض لموجب حركته، وذكر هنا شبهًا لهم في تصوير سرعة الحركة وبطئها ومثله تحرك الفرقد والنطاق وحركة قطب الرحا وطوقها والحال في ذلك يمثل ما تقدم في

---

(١) يوجد بياض بالمخطوط بمقدار ثلاث كلمات أو أربع.

الأكوان، وأبطل القول بالفترات وعدمها.

ثم قال: من نفى الفترات يلزمه جواز اجتماع حركتين إلى جهتين في وقت واحد ومن أثبتها لزمه جواز دوامها فهم بين طرفي نقيض.

ثم يقول: الأفلاك تدور بأنفسها لما هي عليه عندهم، ويستحيل تقدير دورانها على بعض ما هي عليه، ويستدلون بالكرة الصحيحة على أرض مستوية فيقال لهم لم دار بعضها إلى الشرق وبعضها إلى الغرب وكلها بهذه الصفة؟ ولِمَ مال معدل النهار عن فلك البروج، ولم تتقاطع الدائرتان عند رأس الحمل والميزان؟ ولم مال نطاق البروج عن الأفلاك المائلة ونحو ذلك؟ ولا يمكن الجواب عن شيء من ذلك، ولا تعليله بقصة ولا مناسبة هندسية.

فإن قيل: العجز عن الدليل لا يقدح في المدعي؛ إذ البشر لا تعلم كل شيء.

قلنا: الغرض بيان أنه لو كانت حركاتها، وما هي عليه من الهيئات وصحة التدوير واستواء المدارات لزم بمساواتها وعدم اختلافها لإيجاد توجيه، وأيضًا، فإن العناصر عندهم كذبة حتى الماء قد جعلوه علة دوران الأفلاك كونها كرية ومداراتها مستوية، والعناصر كذلك فيجب أن تكون دائرة أو نقص العلة، وقد التزم بعضهم دورانها وهو غلط مخالف للعقل والحس.

فلو كانت الأرض حركات متداركة في جهة من الجهات لم يلحق الذاهب فيها وزالت المدن عن مقارها ووقع بعضها فوق بعض واختلف مرائي الكواكب وأبعادها وغير ذلك، وكذلك ركود الماء وسكونه معلوم ضرورة، وقال أكثرهم هي مادة لا تتحرك إلا بمحرك وإذا سئلوا عن علة ذلك لم يجدوا إليها سبيلًا.

فإن قيل: فلك القمر يحتوي على العناصر من كل جهة بنسبة متساوية فيمنعها من الحركة.

قلنا: يلزم أن يكون فلك عطارد مانعًا دوران فلك القمر لاحتوائه عليه، وكذا غيره، ودوران العناصر بفلك القمر أولى من سكونها به لأن معدل النهار ما يحتوي عليه من الأفلاك في جهة دورانه، ثم إن معدل النهار وفلك البروج يتقاطعان على قطبين وليس أحدهما أعلى من الآخر وكلاهما في الاستدارة ومصادفة الخلو [٢١٦/ب] واستواؤها على السواء، فلم صار فلك معدل النهار بإدارة فلك البروج

من الشرق إلى الغرب أولى من إدارة فلك البروج معدل النهار من الغرب إلى الشرق وحركات الأفلاك طبيعية لا اختيارية، فلم أدار أحدهما الآخر دون عكسه.

فإن قيل: لا بذلك من علة لكنا لا نعلمها فقد أقروا بالعجز، فنقول: نحن قررنا أن من أصلهم أن الأفلاك تدور لما هي عليه من الهيئات، وبينا أنه ليس بعض الجهات أولى من بعض وكل هذا معلوم لنا قطعًا، ثم رتبنا عليه السؤال عن علة حركة هذين الفلكين، وكل ذلك إلزام لهم على قواعدهم وموجب لانتفائها، وقالوا: فلك تدوير عطارد وفلك تدوير الزهرة يمثلان مثل الالتواء دون غيرهما، وأحدهما جنوبي أبدًا والآخر شمالي أبدًا، وهو نوع مما مر، وبالجملة الكواكب مختلفة بالأقدار والأبعاد والأدوار والجهات ولا سبيل إلى تعدل شيء من فلك.

وقالوا أيضًا: لا ينظر كوكب إلى كوكب إلا أن يكون بينهما مقابلة أو تربيع أو تثليث أو تسديس، وما عدا ذلك ساقط باطل فإنهما إذا كانا على محيط دائرة فكل منهما يقابل الآخر، حيث كان الآن كل جزء يقابل سائر الأجزاء، ولا يسقط بعضها لاختصاصه ببعض الأجزاء.

فإن قيل: المراد بالنظر هنا اقتفاء الحكم، وإنما يقتضيه إذا كان بهذه النسبة. قلنا: فليثبت النظر مطلقًا ونختص اقتفاء الأحكام بهذه النسب أو يقول لم خصت هذه النسب باقتفاء الأحكام دون غيرها.

باب: في الرد على الإحكاميين

وقد رد بعض الفلاسفة القول بالإحكام وأنكروه، ونحن نذكر نكتًا قطعية في إبطالها ورد القول بها، منها أنهم قالوا: العلوم الهندسية قطعية، وقد دلت الهيئة على أن الأرض بأقطارها ليس لها قدر يحسب بالنسبة إلى الفلك.

وقال أرسطو: أصغر نجم تراه قدر الأرض ثماني عشرة مرة والشُّها بقدر الأرض عشرين مرة عند أهل الهبة، وهو بالنسبة إلى الفلك كخردلة في فلاة فهل هذا لا يكون للأرض قدر يحسن به بالنسبة إلى الفلك، فإذا ثبت ذلك. قلنا: الحاذق فيهم من ينظر وقف العلوق ويعلق حكم النطفة بجرم من الفلك، ومعلوم أن هذه النطفة لا قدر لها عند الأرض والأقدر للأرض عند الفلك، فكيف يدرك من الفلك ما تختص هذه النطفة.

هكذا قال المصنف وفيه نظر، فإن النجم لا [٢١٧/أ] يعتبر قدر النطفة، ولا قدر الفلك ولا ينظر إلى نسبها إليه بالجرم والمساحة بل عليه أن يقول الوقت الذي استقرت فيه النطفة في الرحم يقتضي حكمًا بحسب ما يصادفه من النجم الطالع فيه، ويوجب ذلك الحكم لتلك النطفة وهذا وإن كان خطأ باطلًا، فلا يلزم منه ما قاله الإمام من اعتبار نسبة حق الطوالع بالاعتبار الطالع الرصدي، وهو أن ينظر إلى الطالع من الكواكب وقت العلوق أو الوضع ولا يمكن ذلك إلا بأخذ الارتفاع فلا بد من وضع العضادة على دابرة الارتفاع ومحاذاتها للشمس حتى تدخل في الثقب الأعلى، ويبعد من الأسفل ويحتاج إلى حركة العضادة يمنة ويسرة، وذلك يكون في زمان فيقع العلم بالطالع في غير وقت الوضع وتتحرك الفلك فيما بينهما درجات أو دقائق فلا يفيد تحقيقًا.

قال: ولا بد من وضع الشمس من الشبكة على مثل الارتفاع من المقنطرات فيطول الزمان ويبعد وقت معرفة الطالع عن وقت الوضع، وهذا لا يرد عليهم أيضًا؛ لأن ذلك لا يغير الارتفاع عن وقت أخذه وبالجملة ألزمهم في هذا الفصل ما لا يلزمهم.

قال: وفي النجوم ما لم يعلم طبعه ولا مزاجه ولا يؤمن وقوع ذلك في درجة الطالع وتغير حكمه فلا يوثق به، وتأثيرها عندهم بحسب إمدادها فالعظيم منها يلغي فيه وقوعه على الدرجة في الجملة والصغير يحتاج فيه إلى تجويز موقعه بالدقائق والكل حدس ووهم ظن لا قطع فيه، فإن أسند الحكم إلى التجربة والوجود فإحكام السيارة تمتزج بالثوابت والتشكل بالواقع في وقت لا يعود إلى مثله إلا في مائة وثلاثين ألف سنة والتجربة تحتاج إلى التكرار فكيف يمكن ذلك، ولا يقال الحكم يسند إلى طبائع النجوم وخواصها لما مر؛ ولأن العالم العلوي خارج عن قصة الطبائع وغير مناسب لما قلنا والخواص تخالف الطبائع؛ ولأن الأجرام العلوية لا تؤثر بعضها في بعض مع المناسبة والمجاورة، فكيف يؤثر السفليات مع عدمها.

ولهم في تفاصيل مذهبهم أغلاط يلغي بعضها في إفساد أصلهم كقولهم: إن المزيج حار يابس، وهو يولد المطر وهذا تناقض قطعًا لقولهم لا يتولد إلا بجرة المائية في الهواء إلا عند استيلاء الرطوبات [٢١٧/ب] ولا تكثر الأنداء في البلاد الشمالية

إلا عند بعد الشمس عنها فالحار اليابس أولى بتفريق الأنداد وتوليد اليبس، وقد اعترفوا بذلك وأقروا بالعجز عن تعليله.

وقد يتولد إتيان في وقت واحد وطالع وأحدهما سعيد والآخر شقي، ثم إن الطالع الرصدي فلك الوجود الغالب أنهم يحكمون بالطالع التموداري، وهو أن يقول من مضى من سنين عديدة ولدت في يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا، وإن حرر قبل الظهر أو بعد العصر أو نصف الليل فيجعل النجم ذلك الوقت وقت الولادة، ويحكم على القائل بما ينقصه عنده، ولا يتحرر الوقت، ولا يتحرر الطالع والمقاتل ولا غير ذلك؛ فيقع فيه اختلاف كثير وتباين عظيم، ويتغير الحكم. ويتبدل الحال فكيف يوثق به؟

فإن قيل: حال الولد تؤخذ من طالع الأب.

قلنا: المنجم لا يسأل عن ذلك، ولا يعتمده بل يعتمد طالع الولد فقط، وأيضًا فمن الأولاد يتقى ويتعمد، وطالع الأب واحد وطالع الأب الشخصي أخص به من طالع غيره، وقد قالوا: من انحنس بينهم أولاده لا يولد له إلا منحوس، وقالوا: المشتري هو الشاهد الأكبر، وعندهم الشاهد المطلق لا تتبين قضية مستوفى.

وهو عندهم حار رطب، وزحل ضده، النحس الأكبر والمريخ والشمس جاران بالنار، والزهرة والقمر باردان رطبان، وعطارد يحس مع النحس، ويبعد مع السعد. قالوا: فمن كان طالعه الحوت والقوس وكان المشتري في شرعه سالمًا من النحوس جاء ورعًا عالمًا بالعلوم الدينية قائلًا بالشريعة منكرًا لقول المنجمين رادًّا عليهم صادق القول قابلًا بالحق واقفًا معه لا يكذب ولا يرد الحق ومن ذكره استغل بالعلوم الرياضة كالهندسة والهيئة والقياس أن يكون داهية مسيرًا بالسير متوصلًا إليه بالصدق والكذب بعيد العود فإنه النحس الأكبر، وهو عندهم يقيد الملك والسياسة وأجل العلوم وهو نجم الملوك غالبًا، فكيف يكون مع هذا نحسًا بل النحس الأكبر.

وأما الشمس فقيل: إنها تحسن محرقة، فإنها تحرق المشتري إذا وقع تحت تبعاتها ويزيل سعده وهو لا ينبغي أن يتغير فإنها كما تحط تبعد السعيد عند القرآن، كذلك تحط متجنبة النحس وأثرها في زحل فوق أثرها في المشتري لقولهم لكل نجم من السبعة طبيعتان، وكل نجمين تناقضًا في الطبيعتين [٢١٨/أ] معًا ينظم أثر أحدهما

في الآخر والغالب فيهما الإعلاء بفلكه أو ببرقه أو كونه بيته أو قول مقبول من صاحبه وإذا لم يتناقضا فهما معًا لم يعظم تنافرهما قالوا: والمشتري يخيل نحو من زحل ويناقضه قطعًا إذا كان قويًا في استقامته؛ لأنه حار رطب وزحل بارد يابس ولا يحيل المشتري بتاجنس المريخ؛ لأنه حار مثله والزهرة باردة رطبة نقيض المريخ فيخيل منا حينئذ، ومع هذا الخبط في الأصول كيف يحكم بنحس الشمس من حيث إحراقها، فإن حظها السعد السعيد لنحس النحس؛ لأن الشمس ليست حارة بالذات وإحراقها لما هنا يقهرها بالأثير وإيلاجه في العناصر، كما مر والعناصر لا تصعد إلى العالم العلوي فكيف تحرق الشمس فوقها أو تحتها، وهي لا تحرق بالذات والنار لا تعلو، فإن أريد بالإحراق القهر والغلبة فباطل لمخالفة مفهوم الإحراق ولأن النجوم ليست نيرة بذاتها وإنما تكتسب النور من الشمس.

أو قارنتها وجب أن يزيد ضوءها وإن أزيد بالانحراف منع الإبصار عن درك ضوئها، فالشمس إذا طلعت منعت إدراك ضوء سائر النجوم سواء المقابل والمقارن والأحكام لا تتعلق بإدراكنا ضوءها ولا نعدمه؛ ولأن الشمس لا تمس فلك البروج ولا تجاوره، وليس المراد بالاقتران المماسة والمجاورة، بل المحاذاة فإذا كان رجل في درجة من فلكه، والشمس في مثل فلك الدرجة من فلكها فهو مقارن لها، وإذا كان كذلك فكل نجمين تجاذبا فهما متقاربان ومما يتكلمون به الرجوع والاستقامة والندم لا يرجع حقيقة، بل بالنسبة إلينا وسبب رجوعه حركة في فلك التدوير ولكل نجم فلك تدوير إلا الشمس ولهذا لا مرجوع لها، والقمر له فلك تدوير ولا يدرك رجوعه واستقامته لسرعة سيره، وفلك التدوير دائرة صغيرة مركزها على محيط دائرة الفلك المائل عن فلك البروج. هكذا قال المصنف.

وقال غيره: هو جرم كري مركوز في نجابة الفلك على نصف نجابة الفلك المائل وله حركة خاصة فإذا كان الكوكب في النقطة التي تماس محيط المائل، وتحرك فلك التدوير إلى جهة حركة المائل سمي مستقيمًا، وإن تحرك إلى خلافها سمي راجعًا، وقد لا تدرك حركته فيما بينهما فيرى كأنه واقف وكيف كان فقد اتفقوا على أن النجم إذا كان مستقيمًا فهو قوي وإذا كان راجعًا فهو ضعيف [٢١٨/ب] فيقال لهم: ما الدليل على وجود فلك لتدوير ولم لا يقال النجم يستقيم ويرجع بحركة

نفسه، ولم كان قويًا في استقامته ضعيفًا في رجوعه وهو حينئذ أقرب إلى هذا العالم عندكم وأولى بالتأثير فيه، فإن القرب من جملة المؤثرات ثم إن القمر له رجوع يقال: إن رجوعه لا يدرك لاتفاق أهل الإرصاد على إمكان إدراكه، وإن سلم ذلك جاز أن يكون وقت الحكم راجعًا ضعيفًا، ولا يوثق بالحكم عليه.

وأيضًا، فإن الشمس عندهم واسطة بين ما يقع هنا وبين العالم العلوي وعندهم أن العالم العلوي لا يتغير ولا يقبل شرًا فإذا لم تقبل الشمس أثرًا فكيف يقبل أثر رجل إلى هذا العالم؟ ولو قبلته لكان نقله إلى فلك الزهرة أولى، وقالوا الفلك المائل والمتمثل خطان وهميان يتعاطفان على نقطتين وهما الرأس والذنب فالرأس تبعد مؤثر الخير والذنب عكسه وهما للقمر فقط وكل دعوى دليل ولا يمنع القول بخلافه فلا يوثق به ثم نقول الأحكام تؤخذ عندكم من طالع الولادة أو وقت العلوق، فلو مات عدد كثير منهم شيوخ وشباب في وقت واحد، ومعلوم أن طرق الفهم مختلفة فكيف عمهم حكم واحد؟ فقال بعضهم: يحمل ذلك على اتصال القمر ببعض التجويد فهذا فاسد؛ لأن اتصال القمر وانفصاله إنما يثبت حكمًا كليًا لا يختص بواحد وطالع الشخص أولى به من غيره فكيف أثر العام في الخاص وغيَّر حكمه؟ وهم إذا تخلف عندهم حكم الاتصال أحالوا على الطالع، وليس في كلامهم أضعف من اختيارات الاتصالات فإنها لا يكاد يصح منها شيء وشأنه أنهم حكموا باختيار يوم للقتال مثلًا، واقتتل فيه فرقتان وغلبت إحداهما فليس جعله حينئذ بالنسبة إلى الغالبة أولًا من عكسه، وقد يعمل اثنان عملًا واحدًا في يوم فيصيب أحدهما دون الآخر، وأيضًا زعموا أنه لا مزيد على ما قالوا وأنه ليس فوق الأفلاك شيء ولا وراءها غيرها وهذا دعوى فقط؛ إذ تقدير أفلاك فوق هذه الأفلاك وأنجم غير هذه الأنجم من الأمور الجائزة وغير المستحيلة [(١)]، وهم قاطعون بعدم الزيادة وقاطعون بأنه مهما اتجه وجه في الإمكان أبطل القطع بخلافه، ولا شك أن ذلك تناقض ظاهر.

فإن قيل: لا دليل على الزائد؛ لأنا لم [٢١٩/أ] نجده فهو إقرار بالعجز كما مر.

وقد قال أرسطو: من أسند علمه إلى جهله كان علمه جهلًا.

فإن قيل: لو كان فوقها غيرها أثرت فيها وقد لا تقبل التأثير. قلنا: عندكم أن

---

(١) في المخطوط الغير مستحيلة، والصواب ما أثبته.

الفعل والنفس يؤثران والأفلاك والأنجم وأن النجم يحرق ويصعد ويقوى ويهبط ويشرف فقد قبل التأثير.

ومعدل النهار يقهر ما دونه وبعكس سيره الطبيعي، ثم يقول الأحكام المستندة عندكم إلى النجوم لا يجوز أن تكون اختيارية إلى واقعة يقصد النجوم، ولا يجوز أن يكون من باب الطبيعي؛ لأن ذلك مبني على المناسبة، وقد مرَّ أنه لا مناسبة بين العالم العلوي وبين هذا العالم ولا يجاوزه ولا ملاقاة، وعندهم أن عناصر هذا العالم أحق به فما فوق فلك القمر وقالوا الموجود الأول لا يوجب الأفلاك ولا الجواري لعدم المناسبة بينه وبينها فإذا لم يوجبها الموجود الأول لم يوجبها غيره.

فصل: في الخسوفين

أما خسوف للقمر فيشبه أن القمر مظلم بذاته ونوره مكتسب من الشمس فإنه جرم صقيل كالمرآة، فإذا قابلها اكتسب النور منها فنصفه أبدًا مضيء بوقوع صوب عليه، والتفاوت الذي يدركه من زيادة صوره وبعضه هو بالنسبة إلي، ورسالة لا لما هو في نفس الأمر، فإذا كان في درجة الشمس محاذيًا لها كان شعاعها لا يظهر له نور؛ لأن النصف الأخير منه حينئذ المقابل للشمس والمظلم هو المقابل لنا فإذا خرج من الشعاع ومال عن درجتها ظهر الضوء في بعضه يقدم لهلال، ثم كلما بعد عنها بسرعة سيره زاد ضوؤه ولا يزال يزيد حتى يقابلها في الجهة فيتم ضوؤه في ليلة البدر، ثم ينحرف عن مقابلتها الكاملة فينقص ضوؤه لذلك، ولا يزال ضوؤه ينقص حتى يقارنها في الدرجة، كما كان أولًا فلا يرى له حينئذ ضوء. إذا ثبت ذلك فسبب خسوفه أنه إذا قابل الشمس حقيقة المقابلة ليلة البدر وقع جرم الأرض بينه وبينها ومنع ضوءها أن يقع عليه فينخسف حينئذ إما كله أو بعضه بحسب ميله في الجنوب أو الشمال.

وأما كسوف الشمس: فسببه أن القمر في الفلك الأول وهي في الرابع فإذا قارنها وحل في درجتها منع أبصارنا من إدراك نورها مع بقائه بحاله لم تنقض بل امتنع إدراكه بحيلولة القمر بيننا وبينه؛ ولهذا لا يكسف إلا في آخر الشهر أو قريبًا منه، ولا يخسف القمر إلا في الرابع عشر أو قريبًا منه ولهم في ذلك [٢١٩/ب] أدلة وتفاصيل ليس هذا مواضعها، ونقل المصنف عنهم أمرين: أحدهما: أن النجوم كلها

مظلمة بالذات، وتكتسب النور من الشمس كالقمر، وهذا لم أره لغيره ولا أعرف صحته.

الثاني: أن الزهرة تكشف المريخ والمشتري وزحل ولا يكشف الشمس فيوجه عليهم السؤال بالتقسيم، وهو أن نقول: إن كانت النجوم مظلمة بالذات، فلِمَ لا تكشف الشمس كما يكشفها القمر؟ وإن كانت نيرة بذاتها فكيف تكشف المريخ والمشتري وزحل وهذا وارد قطعًا؟

وقالوا: كسوف الشمس يوم نحسها، ومعلوم أنها عن حالها بل يحال بين أبصارنا ورؤيتها فلو أثر ذلك نحسًا فيها لأثر إذا حالت الأرض بيننا وبينها.

فصل

يقال لهم: إذا كان الفلك قديمًا عندكم وجب أن نستغني عن موجب نقتضيه، وقد أثبتم الموجود الأول، فإن قيل: لم نجد فارقًا إلا عن موجب. قلنا: هذا قياس للغائب على الشاهد بلا جامع، وقد أبطلناه ثم يلزم التسلسل، فإن الموجود الأول فاز، فإن وجب كونه غير موجب فالكلام فيه وليس الاقتضاء هنا مع المقتضي كالعلة والمعلول؛ لأن المعلول لا يتخلف عن علته وهذا يتخلف للمانع.

فإن قيل: المفتقر إلى السبب ما له صورة وكيفية والأفلاك كذلك بخلاف الموجود الأول.

قلنا: الأفلاك لا تقبل التغير والزوال عندكم ولا تعتورها الصور وأيضًا فالروحاني لا صورة له ولا كيفية وهو مسبب عن الوجود الأول عندكم فليكن الوجود الأول كذلك.

فإن قيل: المناسبة بين السبب والمسبب واجبة ولو من وجه والموجود الأول بسيط مطلق فأثبتنا الروحاني ليكون سببًا للمركبات بما فيه من مناسبتها.

قلنا: إن كان الروحاني ذا صورة وكيفية وهو مسبب عن البسيط المطلق فليكن بتأثير المركبات كذلك، وإن لم يكن كذلك، وقد صدرت المركبات عنه فليصدر عن الموجود الأول بلا توسط الروحاني ولئن جاز إثبات الروحاني بلا دليل فليجز إثبات أعداد منه كذلك، وقد ينبثق امتناع وجود ما على بأنفسهما لا بتحيز واحد منهما،

ولا يقوم أحدهما بالآخر.

وقد قلتم: الموجود الأول والروحاني قديمان، فلِمَ صار أحدهما بكونه موجبًا للآخر أولى من عكسه؟

فإن قيل: يرد مثل ذلك في العلة والمعلول. قلنا: العلة لا توجب معلولًا، بل هما متلازمان طردًا وعكسًا وجودًا وعدمًا، فعبر عن ذلك بالإيجاب والوجود الأول لا يتعلق وجوده بإيجاب غيره.

وقالوا: أيضًا الصور هي [٢٢٠/أ] الفعالة المؤثرة، وأرادوا بذلك أنها تثبت الأسباب للمسببات، ثم أثبتوا موجبًا بسيطًا لا صورة له، ولو صح ذلك جاز أن يقال المادة توجب الصورة، وإن كانت بسيطة، ثم زعموا أن آثار العوالم العلوية هي الصور لا المادة، وأثبتوا الصورة متعلقة وفعّالة.

وليست المادة أثر المؤثر، حيث كانت بسيطة، ثم جعلوا الروحاني الأول موجبًا، وهذا تناقض ظاهر، ومن أصلهم أن كلًّا من الموجود الأول والروحاني قديم قائم بنفسه بسيط حقيقة لا صورة له، فإذا تساويًا في ذلك فبماذا يمتاز أحدهما عن الآخر؟

فصل: في إثبات الحال والرد على نافيها

قال [١]: ويجب القطع بثبوتها، ولهم فيه طُرُق ترجع إلى أمرين: الأول طريق الإلزام، تمسك المحصلون بالحدود، وجمع المخلفات في حقيقة واحدة واختلافهم في أن الحد هو قول الحاد أو صفة المحدود لا يقدح في المقصود لاتفاقهم على إثباته عن أمر جامع لإثبات المحدود، فإذا أثبت ذلك. قلنا: لنا في الأحوال حقيقة أصلكم تقتضي بأن ما خالف شيئًا لم يشاركه في صفة؛ لأنه إنما يخالفه بوجوده، وليس للوجود صفة زائدة يتخيل الاشتراك فيها، فلا يجتمع العلم بالبياض والعلم بالسواد.

فإن قيل: القصد بالحد ذكر اسم جامع. قلنا: بل الغرض بالحد ذكر الحقائق وخواص الذوات دون الأسماء واللغات؛ وذلك يرجع إلى ثقل اللغة وأهل اللسان، ومعلوم أن العلم بالبياض والعلم بالسواد يجتمعان في كونهما إحاطة ومعرفة، وإن لم

---

(١) أي إمام الحرمين الجويني.

يوجد لفظ ولا نطق ولا يختلفان في أنهما إحاطة.

فإن قيل: لو اجتمعت مختلفات تحت حقيقة واحدة؛ لزم اشتراكها، وكل حالة تختص عن غيرها بأمر فيكون للأحوال أحوال ويتسلسل.

قلنا: هذا غير قادح مما قلناه سواء أثبتناه أو لا فقد أثبتنا الأحوال بما ميز من الدلائل القاطعة، فلا أثر لتوهم معارضتها.

ثم الجواب عن الإلزام: هو أن الأعراض مضبوطة، ومحال أن تقوم بالجواهر آحاد من أجناس غير متناهية، ويستحيل ثبوت أحوال لا تتناهى؛ إذ كل ما حضره الثبوت، وجاز تقدير عند قبيله، وتخيل آحاده ممتازًا بعضها عن بعض فهو متناهٍ قطعًا، وقد أجمعوا على أن تقدير آحاد ممتازة مع عدم التناهي محال.

فإن قيل: إذا كانت الأجسام لا تتناهى بالعدد إلى الآخر فكيف يتم ذلك عندهم؟

قلنا: [٢٢٠/ب] مرادهم أنها تنقسم بالقوة أبدالًا بالفعل؛ إذ لو انقسمت بالفعل كان المتناهي غير متناهٍ، وهو محال، وأيضًا فإن الذاتين لا يختلفان بالذاتية بحاليهما عند مثبت الحال، فلو كان للحال حال لتماثلا من حيث كانا حالين، ويلزم من ذلك ألا يختلف حالا الحالين لاشتراكهما في الحالية، وكذا في الرتبة الثانية وما بعدها، ويجب على ذلك ألا يعلم اختلاف ولا يدرك، وإنما تعدد اختلاف الذوات في النفوس على إثبات الأحوال من حيث اشتدت الأوهام إلى أحوال هي الأخلاف في الحقيقة لما هي عليها من غير أن ترتبط بأحوال، ولو قدرنا أحوالًا غير متناهية لم تعد تعديد علوم حادثة بها لا تنتهي، ويستحيل ثبوت ما لا يتناهى مع تعلق بعضه ببعض تعلق اقتضاء بحقولنا: إنما نصف العالم بأنه عالم لمعنى، وإنما نثبت ذلك المعنى لمعنى، وهكذا نسقط بهذا إلزام أحوال لا تنتهي بالجملة.

كان القدماء يعبرون عن الأحوال بالوجوه، وأول من سماها أحوالًا أبو هاشم ثم قال المحققون: الأحوال لا تعلم وحدها بل تعلم الذوات علمها.

وقال القاضي: تعلم وحدها، وقد مرَّ في كتاب العلل.

قال المصنف: والنزاع لفظي لا يرجع إلى معنى، واستدل على ذلك بطرق مطولة ثم قال: إذا قيل لنا: ما حقيقة الحال؟ ذكرنا الطرق المثبتة لها، ولم يقصد حالة فتترك فيها الأحوال، والضابط لذلك ما لا يتخيل الذات دونه فهو زائد؛ فيجوز أن يكون

معنى، وأن يكون حالًا ولهذا لم يكن الوجود حالًا لاستحالة تخيل ذات غير موجودة بخلاف تحيز الجوهر فإنا نعلم الجوهر مع جهل تحيزه فليس جعل الوجود حالًا للذات أولى من عكسه هذا في الوجود، فلو اتصف بمرض بأنه سواد وآخر بياض فيكون السواد سوادًا عين كونه حالًا مخصوصة، وليس للمتصف بالسواد من كونه سوادًا صفة غائبة يشترك فيها الأحوال، فلو قدرت الحال متخيلة، ثم قُدِّرت ممتازة عن غيرها كانت ذاتًا بخلاف الوجود؛ إذ تصح بجملة والعلم به مطلقًا، ثم تعلم صفاته الخاصة والعامة والقصد أن يكون السواد سوادًا والبياض بياضًا لأمر كان في وصف عام، وإن كانا حالين أو صفتين.

ومعظم أسئلة نفاة الحال صادرة عن تقديرها ذاتًا، وهو محال، وغاية هذه الدلالة الواردة [(١)] في الحدود تقدير اشتراك الذوات في بعض الأحوال كالعلوم، فإذا أردنا تحديدها لم يمكنا إلا تخيل أمر [٢٢١/أ] جامع لها مشترك فيه وهو حقيقة العلم ثم ترتب على ذلك أن كونه علمًا حال زائدة على الذات.

فإن قيل: لنا ما حقيقة الحال والعلمية.

قلنا: لنا أن نمنع من تحديد الأحوال؛ لأن التحديد بالأمور المشتركة والأحوال لا تشترك في أمر فتجذبه، كما نقول إنها غير موجودة، ولا معدومة؛ ولأن لازم الاشتراك المماثل في أمر والمماثل وضده صفات الموجود، والجبال لا توصف بالوجود هذا وجه، ولنا أن نقول العلمية حالة تلزم من الاشتراك فيها اندراج الذوات تحت حقيقة جامعة، ولا يمكن تحليل العلوم ما لم ترتبط بحال، وإن قطعنا بوجود ذواتها فإذا وجب ربط الذوات عند تحديدها بالحال فوجوب ربط الأحوال بالذوات أولًا مع عدم وجود الأحوال واستقلالها بالثبوت، وغايته أن من رام حد العلم أومأ [(٢)] إلى الحال.

ومن تمام الإعلام بالحال أشار إلى الذات المتصفة بها ولا حاجة إلى ذكر حال للحال، فإن قيل: اشتراك العلوم في الحال على القول بها معلوم، وحال العلم بالبياض، مثل حال العلم بالسواد، ومعنى اشتراك العلمين أن كل واحد منهما نصفه

(١) في المخطوط « الورة »، والصواب ما أثبته.

(٢) في المخطوط « أومي »، والصواب ما أثبته.

بسمة صفة الآخر، فإذا تعدد ذلك نظرنا في العلمين وجدناهما مختلفين لا يسد أحدهما مسد الآخر؛ فوجب القول باشتراك الحالين من وجه وتباينهما من وجه، وكل معلومين كذلك يجب اختصاص كل منهما بحال ليست للآخر؛ فيلزم أن يكون للأحوال أحوال، وهذا غاية قول المعترض وجوابه.

وأما قوله: لا يعلم باشتراك الذاتين حتى يعلم مشاركة أحدهما بحال الآخر، فهو صحيح وبه نقول.

وأما قوله: إن الحالين يشتركان من وجه، ويختلفان من وجه فساقط؛ لأن علمية العلم بالبياض لا تخالف علميته بالسواد، بل نقول للعلم بالسواد حالتان: إحداهما كونه علمًا، والأخرى [1] اختصاصه بالسواد، وكلتاهما متعلقة بالذات، ووصف لها، وليس إحداهما وجهًا للأخرى فلا تمتاز العلمية عن العلمية بحال، ولا تباينها بوجه بل هي هي.

فإن قيل: إذا ثبت اشتراك الحالين فمن ضرورة المشتركين أن يَتَخيلا مطلقًا ثم يعتقد اتصاف أحدهما بما يتصف به الآخر، ويلزم من اشتراكهما كونهما معلومين مشتركين في حالين فيلزم إثبات الحال للحال، وإن لم يتعرض لصرف الاختلاف إليهما أو إلى العلمين.

قلنا: ليس ذلك من ضرورة المشتركين فقد يشارك شيء شيئًا بدون هذا التقدير؛ ولأن الذات في كونها ذاتًا تشارك ذاتًا أخرى، وليس لها من كونها ذاتًا حال زائدة ٢٢١/ب على ذات تتخيل مطلقة، ومعنى اشتراكهما اتصافهما بحالين، نعم لو اعتقدنا اشتراك معلومين، واعتقدنا ثانيهما من وجه وجب تقدير اتصاف كل منهما بصفة، فأما مجرد الاشتراك بدون اعتبار التباين فلا يوجب ذلك.

فإن قيل: إذا كان الاشتراك من وجه والتباين من وجه يقتضي حالًا، وذلك متحقق في الحالين فليكن للحال حال.

قلنا: قد مرَّ جوابه، ولو قدرنا ذلك لزم منه وجوه من المحال منها:

إن الحالة خاصية للذات كما مر، فلو قدرنا لها حالًا كانت الأولى خاصة لذاتها،

---

(١) في المخطوط « والآخر » فصوبت السياق كله؛ كي يتطابق مع ما يعود عليه الضمير وهو الحال.

فلو تبادل حال ذات حال ذات أخرى لم يتحقق اختصاص تعلم به المخالفة؛ إذ كل حال يشارك مقابله واختصاصه بما بعده، وكذا في الرتبة الثانية والثالثة حتى لا ينتهي إلى حد فلا يعلم اختصاص ذات أخرى بحال أبدًا، وهذا كان في اختصاص الحال بالذوات ومنع ثبوتها للأحوال، وكل طريقة تثبت بها الحال ترجع إلى أن الذات إذا اختصت بحكم تمنع صرفه إلى عرض زائد عليها فيتعين صرفه إلى الحال، فإذا كان المبني عن الحال هو الاختصاص، فلو قدرنا للحال حالًا انتفى أصل الاختصاص.

الطريق الثانية لإثبات الأحوال: أنا إذا رأينا فعلًا محكمًا علمنا أن فاعله عالم به، ثم إذا رأينا فعلًا آخر محكمًا علمنا دلالته على علمه أيضًا قطعًا فبالضرورة يعلم اشتراك العلمين في صفة زائدة على الذات وهي الحال، وعندهم أن العلمين مختلفان بوجودهما فالعلم بخط محكم مخالف العلم ببناء محكم والمختلفان لا يجمعهما وصف.

فإن قيل: ليس من شرط المدلولين اشتراكهما في وصف لأنهما قد يكونان نفيين، والعيان لا تجمعهما وصف.

قلنا: الأحكام لا تدل على قدرة وإرادة، ولا وجود مطلق، ولا معنى مهم ولا نفي صرف بل على صفة زائدة على الوجود وهي الحال، ولا أثر بعد ذلك للتخيلات والأوهام ولئن تم للسائل قوله في مدلول هو نفي بطل فيما ليس بنفي، ثم إن الانتفاء لا يعلم حتى يربط بأمر يحكم بانتفائه والنفي المطلق لا يعقل.

فإن قيل: لم ذكرتموه في الذوات وأحوالها ينتقض بنفس الأحوال، فإن الناظر إذا أثبت فناء من الأحوال، ثم نظر ثانيًا ثبت فناء آخر منها، ويلزم اشتراكهما في أمر كالعلمين فيكون للأحوال أحوال. قلنا: من قصد إثبات حال بهذه الطريقة فقصده إثبات مزيد مطلقًا من غير تعرض لدرك خصوص حكم له، فإن أدرك بها زائدًا آخر فليس للزائدين [٢٢٢/أ] على الذاتين حالة تجمعهما، وغاية كون المعلوم زائدًا أن يكون بائنًا مرئيًا على مستحيل؛ وذلك لا يدل على حال وخصوص حكم، فأما الأحكام فتدل قطعًا على حكم زائد على العلم.

فإن قيل: من أدرك في حيز الجوهر، ثم أدرك كون العرض عرضًا، فقد دل نظراه على مزيد حال للحال المطلقة كالعلمين.

قلنا: ليس هذا بمثل ما نحن فيه، فإن موضع استدلال الأحكام على العلم وجه

واحد لا يختلف، والدال على التحيز غير الدال على العرضية فافترقا، وإذا اتحد وجه الدليل وما تعلقت به الدلالة على صفة إثبات مع العلم باختلاف المشتركين في هذه الصفة ومعلوم أن مائة [1] المشاركة غير مائة المخالفة ضرورة.

فإن قيل: كون التحيز حالًا مثل كون العلم حالًا فقد اشتركا وانفرد كل واحد بحكم.

قلنا: قد مر جوابه، ثم نقول: من نظر في أحكام الذوات وثبوتها وخصوصها علم أن الذات العرية عن صفة مطلقًا لا تغفل، وأن الصفة لا توصف؛ إذ لو وصفت كانت ذاتًا، وبيانه أن التحيز لو شارك العرض في الحالية، واختص بالتحيز لزم أن يكون حالًا مطلقًا شخصًا بحال، لكن الحال المطلقة لا تتصف بها ذات، ولا تختص بموجود وعكسه، وإنما يختص الوجود بالتحيز من حيث إن معناه إذا أطلق اختصاص جوهر فلو تخيلنا حالا مطلقة، فإما أن يرجع فيكون وصفًا للجوهر أو للحال، فإن كان للجوهر تجرد الحال، ولم يختص وهو محال في الباب، وإن رجع إلى الحالة فهي بالعرض منفصلة مستقلة، فإذا خصت بوجه لم يقضِ ذلك كونها صفة للجوهر؛ ويلزم من ذلك خروج الصفات عن بنائها وقلب حقائقها؛ فثبت أن الذوات لا تعقل غير موصوفة، وأن الصفة لا توصف، فالذات توصف عقلًا، وكون الصفة صفة يؤذن بأنها لا توصف؛ إذ لو وصفت استقلت. فلم تكن صفة.

فإن قيل: العلم صفة العالم وموصوف بالحال، فكذا الصفات النفسية.

قلنا: تسمية العلم صفة مجاز، فإنه موجود على خياله لا ترجع الذات منه حكم إلا كونه عالمًا وهو الحال المعلل بالعلم، فلما كان العلم هو الذي يوجبه سمي به، وبيانه أن العلم موجود بانفراده ووجوده بحيث وجود الجوهر، فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من عكسه، وهذا قوي في إثبات الحال وتجويزه أن العلم لا يكون صفة للمحل أو وجوده ولا لوجوده، بحيث وجود محله، ولا يزال كذلك حتى يقدر كون العلم صفة للمحل، فإنا لو قدرنا علمًا قائمًا بمحل واعتقدناه غير عالم به قطعنا أنه ليس صفة له ومما يدل على إثبات الحال أنا إذا قدرنا علمًا بسواد وعلمًا ببياض فهما مختلفان قطعًا [٢٢٢/ب] فيقول لنا في الحال، إما أن يشترك العلمان

---

(١) هكذا في المخطوط.

في وصف أو لا، فإن اشتركا مع فرضهما مختلفين فما به المشاركة غير ما به المخالفة. وإن قالوا الاشتراكان في شيء واحد فباطل لاشتراكهما في العلمية.

فإن قيل: ينعكس ذلك عليكم في الحال فقد مزجوا به، ويزيد أن كون الحال حالًا ليس صفة مفردة ولا حكمًا محققًا؛ إذ الحال لا تعلم منفردة ولا مستقلة بل يجب ربطها بما بقي بخلاف العلم فإن تخيلنا وجوده، ثم علمنا أنه علم كان ذلك زائدًا على مطلق الوجود المعلوم أولًا.

وقال بعض من أثبت الحال: إن العلم بكونه صفة حال زائدة على وجوده، وليس كذلك لما مر أن الموجودات ليست صفات [1] لموجودات أُخَر حقيقة بل الصفات الأحوال فقط، وتكون معللة وغير معللة، وليس لها بكونها أحوالًا وصفات أحكامًا والموجودات الموصوفة حقيقة ليست بصفات نفسية.

فإن قيل: لم كان العلم لا صفة له بكونه صفة لغيره، وإذا لم يكن للصفة بكونها صفة حكم مع إضافة كل منهما للآخر، فلا يكون الموصوف بكونه موصوفًا حكم.

قلنا: الإضافة تقتضي مضافًا ومضافًا إليه فقط، وإضافة الصفة تقتضي موصوفًا، وكذا عليه من غير زيادة فكل من اللفظين يقتضي إثبات معلوم لمعلوم آخر، فلا تقتضي الصفة غير موصوف، ولا يقتضي الموصوف غير صفة.

فإن قيل: قول القائل الحال علمية ينبني عن تثبت من غير إضافة.

قلنا: هذا من الحصر وضيق الوطن، ولا حقيقة لهذا القول، ولو سلم فالعملية لا تتخيل مفردة، فلا بد من تعلقها بذات.

فإن قيل: والعلم أيضًا لا يتخيل دون عالم. قلنا: العلم يمكن تخيله دون العالم، وإنما يمتنع تخيل العالمية دون المتصف بها؛ لأنها حال عند مثبتها والعلم موجود مستقل يمكن تخيله وحده.

وقد وقع في هذا الموضع غلط في النسخة التي أنظر فيها، وهو غلط فاحش، وكلام لا يفهم معناه، ولا يعقل، فتركته وهو تقدير صفحة، ولم أذكر منه شيئًا، وعدلت إلى ما بعده وهو [2]:

---

(١) في المخطوط صفاتًا، والصواب ما أثبته.

(٢) وهنا يشير ابن الأمير إلى انتقائه من كلام الجويني في اختصاره للشامل، الكامل في اختصار الشامل (ل ٢٢٢/ب).

فصل: خواص الآثار الواقعة في العالم عند الطبائعيين

قال الطبائعيون: الآثار الواقعة في هذا العالم تكون بالخواص الكافية من تركيب العناصر بعضها مع بعض على نسبة خاصة وأقدار خاصة غير متناهية، ويتعذر تقليل تفاصيلها، وإن كانت على حقائق لو أدركت أمكن تعليلها.

قالوا: لما رأينا الحنظل يجذب الخلط من أعماق البدن بقوة وعنف [٢٢٣/أ] علمنا أن العناصر وقعت فيه على نسبة خاصة لا تدرك ولولاها لما أثر ذلك، وكذا كل مؤثر لو لم تكن بينه وبين ما أثر فيه شبه خاصة لم يؤثر فيه، ومن ذلك السقمونيا للصفراء، وشحم الحنظل للبلغم، والمغناطيس للحديد، وليس فيها غير العناصر الأربعة، لكن بنسب خاصة لا تدرك، وليست الخواص عندهم كالحال عندنا، بل هي موجودات في حكم الأعراض، وقد سموا حرارة النار خاصيتها وهي عرض، فإن زعموا أن الخاصية حال نظرًا عند التركيب وتزول عند الانحلال.

قلنا: ما يطرأ ويزول ويثبت صورة المركب عند تناسب أقدار العناصر فكل طريقة مرت في الرد على القول بالطبيعة تأتي هنا، ثم إذا كان عمدتهم في الخواص على تناسب أقدار العناصر، لزمهم تجويز وقوع بشر سوي وآدمي كامل من غير نطفة ولا رحم، فإن تركيب العناصر باختلاف مقاديرها وتناسبها لا ينتهي ولا يدرك بفضله، ولا يعلل، وإن علم في الجملة؛ فيلزم جواز ما قلناه لعدم مانع منه، وكذا كل مستحيل عندهم.

فصل يتعلق بالصفات

قال المصنف هنا وفي الإرشاد [١]: كون العلم زائدًا على القدر فيدرك بالسمع فكل ما يتوقف العلم يصدق كلام اللّٰه تعالى عليه لا يثبت بالسمع ما ليس كذلك يثبت به.

فإن قيل: بِمَ تنكرون على من يقول ذات الرب في حكم العلم، وهو عالم، ولا مزيد على الذات [٢]؟

---

(١) أحد كتب الجويني.

(٢) اقتبس أبو الهذيل العلاف هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم. الملل والنحل: (٤٩/١).

قلنا: العلم لا يعقل دون عالم به، ولهذا استحال قيامه بنفسه فإنه لو قام بنفسه [١] لم يكن له اختصاص ببعض الذوات فلم يثبت لأحد علم. فلو كان وجود الرب علمًا لأوجب حكمًا، فإن العلة والمعلول متلازمان، فلا تثبت علة دون معلول وعكسه، وحينئذ إن رجع ذلك الحكم إلى موجود آخر فهو المطلوب، وإن رجع إلى نفسه بغير مزيد انتقض بأن العلل واختلاط أحكامه ولزم ألا يوجب العلم شاهدًا العلمية لغيره فإذا وجب أن يتصف بالعالمية موجود غير العلم شاهدًا لزم ذلك غائبًا [٢].

فإن قيل: ما ذكرتموه لا يقدح في التزام العلل معلولاتها.

قلنا: قصدنا إثبات ما ترونه بطريقة عقلية، ولا يتم إلا بتقديم طرد العلل عليها فإذا جوزنا رجوع حكم علة إلى نفسها قطعنا ذلك في إيجاب العلم شاهدًا كون غيره عالمًا، وبيانه أن العلم ومحله موجودان غيران فإذا أشرنا إلى العلل، ولزم أن يوجب العلم الحكم لنفسه وذلك يقطع تعلقه بالعالم، ويوجب استقلاله بنفسه، ولو صح ذلك لم يقتضِ العرض إلى [٢٢٣/ب] محله، وإذا لم يفتقر إليه كان معه كاللون من حيث يتعلق، فيجب تجويز العلم دون كل لون معين.

ثم نقول: العلم يقتضي عالمًا ومعلومًا ضرورة، ولا يقدر أحدهما دون الآخر، ويستحيل فرض علم معلومه فقط، وكذا تقدير عالم معلومه نفسه، وكل ما له متعلق من الصفات يقتضي تثبيتًا زائدًا عليه؛ إذ العلم يتعلق بنفسه وبمعلومه، وقد مر في أحكام العلم، ويلزم من ذلك وجوب كون العلم معلومًا بنفسه وجواز كونه معلومًا بعلم آخر، وإذا جاز ذلك واستحال علم لا معلوم إلا نفسه فكذا علم لا عالم به إلا نفسه.

ثم نقول: لو قدرنا علمًا هو العالم ثم قدرنا بحيث وجوده وجودًا قائمًا بنفسه، فإن اتصف ذلك الوجود بذلك العلم؛ لزم أن يوجب العلم الواحد كون نفسه عالمًا فثبت أن تقدير علم هو نفس العالم محال، وأيضًا فالعلم يضاف إلى العالم، فلو كان

---

(١) في المخطوط تكرار جملة « فإنه لو قام بنفسه » فحذفته.

(٢) مذهب أبي الهذيل في صفة العلم ورد في: الانتصار: (٥٩، ٨٣، ٩١)، المقالات: (١٦٥، ١٨٧)، أصول الدين: (٩١)، الفصل: (٢/١٢٦).

العلم هو العالم كان مضافًا إلى نفسه، وهو محال ونحن وإن أضفنا الأحوال لفظًا وإطلاقًا إلى الذات فلا نضيف ذاتًا إلى ذات في الحقيقة وقضية العقل.

فإن قيل: إذا كان علم الرب متعلقًا بما لا يتناهى من المعلومات، فلم لا نقدر معلومًا واحدًا في حكم القدرة والإرادة وسائر الصفات.

قلنا: العلم القديم لا يوجب أحوالًا غير متناهية، بل يوجب حكم الإحاطة كيف كان، ولو قدرنا أحوالًا غير متناهية لزم تحددها وتعارضها، فإن الرب يعلم في الأزل أن العالم سيوجد، فلو تجدد له حال عند وجوده من تعلق علمه بأنه وجد تناقض الحالين.

فإن قيل: من علم أن زيدًا سيقدم ثم قدم فهل يتحدد له أو لا.

قال المصنف: لا بد من علم جديد ينفي العلم الأول، ولا بد من تقدير حال جديدة في الشاهد ولا يكفي العلم الأول؛ إذ تقدير حال جديدة معللة بعلة سابقة تخرم قواعد العلل فإذا ثبت ذلك شاهدًا امتنع تجدد الأحوال للرب بل يتصف بالإحاطة على قضية واحدة، وإن اختلفت العلوم المضافة إليها لتحقيق الإحاطة فيها شاهدًا وليس للعالم من حكم العلم حالة لجامع القدرة فلو أثبتناه في حكمها خرج عن حكم العلم فإذا عددنا الحال التزمناه في حكم العلم ويلزم أحوال متجددة.

مسألة:

قال معمر: وعامة الأفعال الواقعة منا غير مقدورة للعبد، ولا يقع مقدورًا له إلا الإرادة وعنهما الإرادة والفكر مقدران دون غيرهما، وعن ثمامة أن ما يقع متولدًا لا يضاف إلى الرب ولا إلى العبد فهي حوادث لا [٢٢٤/أ] محدث لها ووافق المعتزلة في هذا الضرب أنه واقع بقدرة العبد ووجه الرد عليهما إثبات القدرة بالطرق السابقة والفرق بين حركة المختار والمرتعش.

ثم يقول: كلما دل على أن الإرادة مقدورة فهو دال على أن الحركة المرادة مقدورة، فإن الدال على كون الإرادة مقدورة هو وجود الفرق بين الحالين وهو موجود في الحركتين، ويرد على كونهما مقدورة من الشكوك على أصولهم ما لا يرد على الحركة فهي أولى بألا تكون مقدورة.

وأيضًا فلِمَ لا يقال المراد مقدور والإرادة غير مقدورة وترد مقسمة في الإرادة والفكر، ونقول الفرق بين الحركتين معلوم ولا يمكن صرفه.

ولكن (......) [١] من العاقل؛ ولأنه قد يريدها فيقعان (......) [٢]، إذا تم النظر وقع العلم بالمنظور فيه (......) [٣] العلم قلب هذا قول المصنف وفيه نظر، فإن المتولد غير مقدور فقد اتفقا في المعنى. والله أعلم.

قال الجاحظ: فإذا توافرت الدواعي وانتفت الصوارف فالنظر يقع بالطبع النامي لوقوع العلم، فإن تقابلت الدواعي وتعارضت وآثر الشخص النظر كان مقدورًا في هذه الحالة، وكذا كل مقدور. قال: وما توفرت الدواعي عليه يقع معها طبعًا وما لا تتوفر عليه يقع مقدورًا فخلافها بهذا التفصيل فنقول: إذا وقع النظر مقدورًا في حال فقد تعلقت القدرة بجنس النظر والدواعي لا تناقض القدرة ولا تنافيها فلم تعلقت القدرة عن صرف الداعية، ولم تتعلق عند قوتها مع صلاحية القدرة لجنس النظر والداعية بقصد القدرة وبقوتها وتدعو إلى فعل الشيء لا إلى وقوعه ضروريًّا، فالداعية أولًا سندها القدرة على ما تدعو إليه، وأيضًا فإذا تقابلت الدواعي وجب ألا يقع الفعل وليس كذلك فما يفعل أو يترك قصدًا، فإذا توفرت الدواعي أوقع فإذا تعارضت وقفت ولا تقدم إلا بقصد جديد، ثم نقول يفسد الطبع النامي لا معنى له، والنامي عنده هو النابت نظر الناظر أو لا، والنظر ليس بشرط في العلم؛ لأن الرب قادر على خلقه ضروريًّا، وإذا لم يكن النظر شرطًا فلا معنى لتقدمه، ولا يمكن للمعتزلة أن يستدلوا عليه بهذا الوجه، فإن السبب المولد عندهم يوجب المسبب، ويجوز مع ذلك تعلقه بشرط فكذا الطبع عند الجاحظ وأيضًا فالجميل إن وقع مقدورًا وجب وقوع ضده كذلك؛ [٢٢٤/ب] إذ القدرة تصلح للضدين عنده، وإن وقع طبعًا وجب جواز وقوعهما معًا.

ونقول أيضًا: المسبب فعل فاعل السبب والرب لا يفعل الأسباب فإذا وقع العلم بالنظر والنظر غير مولد عندك والطبع فعل الرب، فلزم أن يكون العلم فعله لأن الطبع الموجب له فعله وهذا يهدم أصوله في التعديل والتجويز والتكاليف.

فصل

قال الجاحظ: الكفار قسمان: قسم ليس له طبع نام، وهم غير مخاطبين بالإسلام.

(١، ٢، ٣) هنا يوجد سواد بالمخطوط بمقدار خمس كلمات، ربما انسكب المداد (الحبر) على الورق.

وقسم: عارفون باللَّه ورسله، وما يدعوهم إليه، معاندون جاحدون، وهم المتوعَّدون المهددون بالعذاب، المأمور بقتالهم وقهرهم، وهذا خلاف ما عليه المسلمون وأرباب العقول، فإن المنكرين لنبوة النبي ﷺ أكثر من المقرين له أضعافًا مضاعفة، فكيف يمكن مع كثرتهم وتباعد ديارهم وتباين أجناسهم وتطاول الأيام بهم واستحالة تواطئهم أن ينكروا ما هم مضطرون إلى معرفته والعلم به، ومعلوم أن الأمر متوجه على كل عاقل منهم، سواء الرءوس والأتباع والوجوه والرعاع وأنهم مصرُّون على اعتقاد مصممون على مذهب ينصرونه ويذودون عنه ويقاتلون دونه من ظن بهم غير ذلك فقد جحد الضرورة وسقطت مكالمته.

* * *



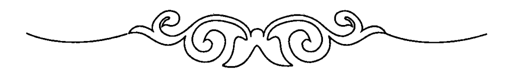
الكتاب التاسع

[كتاب التعديل والتجويز]





كتاب التعديل والتجويز



ويتعلق بخلق الأعمال وإرادة الكائنات، وفيه الكلام على مدارك العقول، وتفاصيل الحلال والحرام والحسن والقبيح والثواب والعقاب والشكر والكفران والظلم والفساد واللطف والصلاح ومعنى الإنسان والروح والنفس وإيلام الأطفال والبهائم والتناسخ والوعد والوعيد والتوبة والإيمان والكفر والفسق، وغير ذلك، وتقدم عليه مسألة هي الأم لهذه الأبواب.

مسألة

قالت البراهمة والثنوية والتناسخية والمعتزلة الحسن والقبح يدرك بالعقل وإن لم يرد شرع، والشيء يحسن ويقبح لصفة هو عليها، ولا يدرك العقل كل حسن وقبيح بل يتوقف بعضه على ورود الشرع؛ فإذا ورد علم أنه على صفة توجب حسنه أو قبحه وإن لم يدرك قبله، ولا يقتضي الشرع إثبات صفة لم تكن قبله، وسيأتي تفصيل مذاهبهم.

ويجب أن نعلم أن مذهب أهل الحق أن الحسن والقبيح ليسا على صفة حقيقة لا كما يوصف بحسن أو قبح ولا [٢٢٥/أ] يثبت الشرع تلك الصفات في التكليف والحسن بعد الشرع على ما كانا عليه قبله في الصفات النفسية.

ومذهبنا أن الحسن والقبيح ما تعلق به قول الشارع على وجه خاص، كما سيأتي في الكلام وليس لتعلق القول من القول صفة كالعلم والأحكام الشرعية ليست

صفات للأفعال التي لها الأحكام، ومعنى كون الفعل حلالًا وحرامًا إنه مأمور به أو منهي عنه، فالشارع هو الذي يحسن ويقبح، ومما يجب العلم به أن القبح والحسن هما معانٍ مختلفة، فقد يراد بالقبح قبح الصورة بخروجها عن الانتظام وتناسب الخلقة، وقد يراد به ما ينفر منه الطبع ويأباه عادة كالألم وما يؤدي إليه، وكذا الحسن والقصد أن العقل لا يدرك حسن ولا قبح يتعلق بفعله أو تركه ثواب أو عقاب والمخالفون لما جعلوا إدراك العقل للحسن والقبح قسمين: ضروري، ونظري، يرجع إلى الضروري بطريق، وسيأتي تفصيل أقوالهم.

وغالب أدلة المخالفين مبنية على دعوى الضرورة التي لا يوافقون عليها، ولا نسلم لهم، فمنها قولهم حسن الصدق الذي لا نفع فيه ولا ضرر، وقبح الكذب الذي لا نفع فيه ولا ضرر معلومان بالضرورة.

فيقال لهم: ما يعلم بالضرورة يشترك فيه العقلاء، ونحن منازعون لكم إلى ذلك فانتفت الضرورة، فإن تمسكوا بضرب الأمثلة.

قلنا: الأمثلة ليست أداة، وإن راموا الاستدلال نقضوا أصلهم في دعوى الضرورة، فإن الضروري لا يستدل عليه.

فإن قيل: كيف تمنعون العلم بقبح الكذب الذي لا نفع فيه، ولا دفع ضرورة وافقتم على قبحه وما وجه ذلك مع مخالفته أصول العقلاء، وعليكم إحالة المنع على جهة غير الجهة التي نذمها. ويجوز اتفاق العقلاء في أمر ضروري مع قول بعضهم إنه نظري.

قلنا: قد علم من هدينا أن إيلام البهائم ضرر محض، وهو من الرب حسن، هذا وجه.

فإن قيل: هو حسن كما قلتم لكن غلطتم في انتفاء الأغراض.

قلنا: هذا لا يفيدكم؛ لأن قصدنا يوضح أن الحسن في بعض الضرر ما يمحض ضرره، ويبطل دعواكم بالاتفاق. ثم نقول ما اتفق على قبحه من الكذب دليله الشرع فلا تتم دعوى الوفاق.

فإن قيل: الشرع متوقع والوفاق تأخر.

قلنا: نحن نعتقد الآن أنه لو رفع الشرع لما قبح أو نقول قبح الكذب عندكم الصفة هو عليها. ونحن ننكرها، ومعنى قبحه نقول [٢٢٥/ب] فيه لا تفعلوه، وأنتم

تكتفون بذلك فمحل الوفاق إذن نفس الشرع بغير مزيد وما تدعونه وراء ذلك على أن متقدميهم [(١)] قالوا: الكذب الذي يقع فيه ولا دفع إذا صدر الصبي غير قبيح.

وقالت شرذمة منهم [(٢)]: هو قبيح لعينه فنسبوا معظم العقلاء إلى جحد الضرورة. وأيضًا، فإن الفعل لا يدل على حجية الإجماع، وإنما يدل عليه السمع فلا يتمسك به في العقليات، ولو سلم دلالته فإنما يستدل به في النظري وهم يدعون الضرورة فيما يرمونه، وكيف يستقيم ذلك مع مخالفتنا لهم فيه والاختلاف أنه في عدم الضرورة، وليس الاتفاق دليلًا عليها وإذا صرفنا التحسين أو التقبيح إلى الشرع، وهم يأبون ذلك فلا يتم لكم إثبات مذهبكم بغير مذهبكم واتفاقنا محكم في ذلك كاتفاقنا على تحسين أمور لا يدرك العقل حسنها لتفاصيل أحكام الشرع.

فإن قيل: البراهمة وغيرهم يحسنون ويقبحون فما قولكم فيهم؟

قلنا: قد أبطلنا عليكم اتفاق كل العقلاء على ما قلتم، ولا عبرة باتفاق فرقة ضالة عن الهدى حائدة عن الصواب، فقد اتفقوا على قبح ذبح البهائم وإيلامها. وتباينت مذاهب العقلاء وتنوعت طرقهم فلا تصح دعوى إجماع.

قال [(٣)]: وللأئمة طرق في الرد عليهم لم نرضها. منها أن المعتزلة ادَّعوا أن قبح الضرر معلوم ضرورة، والضرر عرض لا يعلم إلا بدليل العقلاء فكيف يعلم بالضرورة فرع لا يعلم أصله إلا بالعقل، وليس فيه تحقيق؛ إذ العلم بمضادة الألم واللذة ضروري وهما عرضان بائنان نظرًا.

وقال القاضي: من مذهبهم ألا يحكم بقبح أمر حتى تنتفي سائر وجوه الحسن عنه، ورب ضرر هو حسن بوجه ووجوه التحسين تثبت نظرًا، وما ثبت نظرًا ينتفي نظرًا.

ورُدَّ بأنهم ما قضوا على ضرر معين حتى نرد ذلك عليهم بل ادعوا في الجملة أن الضرر الصرف قبيح فلا يقدح فيه تصور وجه من الحسن في بعض الصور. ومما عول عليه المعتزلة قولهم العاقل إذا استوى الصدق والكذب في حصول قصد العاقل آثر سلوك طريق الصدق فكان الكذب قبيحًا لعينه.

---

(١) في المخطوط « متقدموهم » والصواب ما أثبته.

(٢) أي من المعتزلة.

(٣) أي إمام الحرمين الجويني.

وفساده من وجوه: الأول: أن هذا منهم استدلال فبطل دعوى العلم تقبيحه ضرورة. والثاني: أنه مبني على أن العاقل إذا تحير بين الصدق والكذب آثر الصدق، وإنما يتحير بين مقدورين والقدرة الحادثة لا تتعلق بالضدين عندنا، وإنما يوجد منه أحدهما إذا خلقت [٢٢٦/أ] له القدرة عليه، وإذا كان هذا عقدنا لم يتم الدليل علينا بأن يعلو الكلام إلى الاستطاعة، فقد مر القول فيها.

فإن قيل: العاقل يجد نفسه مخيرًا بين الضدين فيؤثر ما شاء منهما. قلنا: هذا الوهم سببه العادة المستقرة، كما يتعلق بكثير من الأفعال الاختيارية وهي خارجة من قبل المقدورات، ثم إن الكذب يذم فاعله، ويستحق العقاب عندكم فكيف يستوي هو والصدق؟ وإنما يؤثر العاقل الصدق ليسلم من الذم والوعيد لا لما قلتم. وإذا لم يتساويا لم يكن إيثارًا للصدق لحسنه ولا ترك الكذب لقبحه.

فإن قيل: إذا كان يرجو الثواب بالصدق ويخشى العقاب بالكذب، فلا ثواب إلا على حسن ولا عذاب إلا على قبح.

قلنا: القصد إبطال ما قلتم من صرف اجتناب الكذب إلى قبحه، وقد وضح أن تركه بغير ذلك، ثم إن قولهم الصدق يقتضي الثواب والكذب يقتضي العقاب غير مسلم وعليهم إذا راموا إثبات ذلك أن يقولوا الكذب ملوم عليه؛ لأنه قبيح فتارة يعللون العقاب بالقبح وتارة يعللون القبح بالعقاب وهو دليل على التحير.

فإن قيل: إذا كان العاقل بحيث لو صدق نال بعض قصده ولا لوم وإن كذب نال كله مع اللوم وتساويا، فإن يؤثر حينئذ.

قلنا: التساوي يقتضي التحيز لا الإيثار، فإن الإيثار يرجح تناقص فرص التساوي، ثم نقول: من اعتقد أن الحسن والقبح يعلمان بالشرع فهو قبل وروده وبلوغه إليه مخير بينهما، ولا يتعين في حقه أحدهما. ومما يتمسكون أنه لو توقف العلم بالحسن والقبح على الشرع لم يفرق العاقل قبل وروده بين من أحسن إليه وبين من أساء ولم يعلم حسن الإحسان وقبح الإساءة، وليس كذلك فثبت أنهما يعلمان قبله.

قلنا: إن (....) [1] بالفرق أن العاقل يفرح بالإحسان ويحب فاعله ويألم بالإساءة ويكره فاعلها. فهذا أسلم وليس من محل النزاع، فإن القصد في المسألة أن

---

(١) هنا يوجد سواد بالمخطوط بمقدار كلمة ربما انسكب المداد (الحبر) على الورق.

الفعل الموصوف بالحسن أو القبح ليس على صفة في نفسه يقتضي ذلك، وأن الفاعل متعرض للثواب والعقاب وكلاهما غير متحقق فيما قالوه ومجرد دعواه ممنوعة.

وأما التلذذ والتألم با (....) [1] والبصيرة فلا فائدة لهم في ثبوتها؛ إذ البهيمة الضاربة الهائلة يكره ومدها (....) [2]، ولا توصف واحدة منهما بحسن ولا ثواب ولا تقبح ولا عقاب والفاعل يفرق بين من أحسن إليه ويجزيك الإنعام وبين من قطع يده وعوضه عنها فيحب [٢٢٦/ب] الأول ويكره الثاني وهما معًا يحسنان عند الخصم.

قالوا: لو لم يكن معناهما مفهومًا قبل ورود الشرع لم يفهم بعده.

قلنا: المعنى مفهوم فتصور قبله، والمتوقف على وروده ثبوتهما والحكم بهما على الفعل أمرًا ونهيًا.

فإن قيل: الحسن عندكم هو المأمور به وهذا كالحد له، ويلزم من انتفاء الحد انتفاء المحدود ما ليس بمأمور به لا يكون حسنًا عندكم فيرد عليكم فعل اللّٰه تعالى فإنه غير مأمور به وهو حسن، فإن لم يكن حدًّا فهو دليل على الحسن والدليل غير المدلول هنا فثبت أن المحسن بكونه حسنًا وجهًا يدل عليه الدليل وهو المطلوب.

قلنا: أما دلالة الأمر على الحسن فحق، والدليل يلزم فيه الطرد دون العكس، وأما كونه دالًّا على ثبوت وجه لأجله يحسن فباطل؛ لأن الفعل إنما يحسن من حيث أثنى الشرع على فاعله فهذا هو المدلول والأمر هو الدليل وكلاهما يرجع إلى الكلام وليس بصفة للفعل.

قالوا: إذا قبح البراهمة الكذب فعقدهم صواب. ولا شرع حينئذ.

قلنا: لا يعلم القبح من لا يعلم الشرع، فعقدهم فاسد ولو سلم فهو متعلق بتعقيدهم على ما هو عليه.

باب: ذكر أدلة أهل الحق على التحسين والتقبيح

قال المصنف: ينبغي للعاقل أن يسألهم قبل الحجاج عما قدموه من ادعاء الضرورة فربما قالوا أدركنا الحسن والقبح في الأصول المعلومة ضرورة والفروع ترد إليها

(١، ٢) هنا يوجد سواد بالمخطوط بمقدار كلمة ربما انسكب المداد (الحبر) على الورق.

فالكذب الذي [ليس] [١] فيه نفع ولا دفع يرد إلى المعلوم قبحه وهو ما لا يقبح فيه، فإن قبحه معلوم نظرًا عندهم؛ إذ العاقل إذا كان يحصل غرضه بالصدق وبالكذب يؤثر الصدق ويدع الكذب وليس إلا لكونه كذبًا وذلك موجود فيما نفع، وحينئذ يجب التشبث وترك الاستدلال عليهم كيلا يقولوا قد ثبت المدعى بالضرورة ولا حجاج بعدها بل نورد عليهم ما مر من إبطال الضرورة.

ويقال لهم: قد تناقض كلامكم، فإن تنوع الدعاوى ورَوْم إثباتها بضرب الأمثلة والاستشهاد وتكليف التصوير، كل ذلك من وجوه النظر، وهو منافٍ لدعوى الضرورة، ولو شاع إلحاق ذلك بالضروريات، جاز مثله في كل نظر ومؤثر الصدق مثاب عليه، وعلى ترك ضده وكلامكم يدل على أنه ملجأ إليه ولا ثواب مع الإلجاء؛ ولأنا خالفناكم فيما تدعونه من العلم الضروري، وقلنا إقامة الدليل على إبطاله مع المخالفة وجواز الاستدلال تمنع الضرورة وإذا تقررت هذه المقدمة فقد ذكر الأئمة طريقين [٢٢٧/أ] إحداهما [٢] تقتضي حجاجًا مطلقًا والثانية تتعلق بمذهب الخصوم.

أما الأولى فنقول: إذا حكمتم بقبح شيء فلا يخلو، إما أن يكون قبحه صفة نفسية أو لا، فإن كان صفة نفسية ثابتة وجودًا أو عدمًا، فهي صفة لازمة ومن حكمها عندهم عدم اختلاف التماثلات فيها، ومعلوم أن الألم الحاصل عن الظلم والتعدي مثل الحاصل عن القصاص والاستيفاء، والأول قبيح والثاني حسن، وإذا تماثلت الآلام وأسبابها وقطعنا بحسن أحدهما وقبح الآخر؛ استحال وصف القبيح بصفة نفسية ليست للحسن ولو قبح الألم لصفة لازمة لقبح من الصبي والبهيمة، وإن لم تكن صفة نفسية فهو من الصفات التابعة للحدوث لتحيز الجوهر فقد مر الكلام فيها. وقلنا: التحيز ثابت معلوم وكونه تابعًا للحدوث ممنوع.

فأما وصف أحد الألمين بصفة تابعة كالتحيز فمحال؛ إذ ليست تلك الصفة معلومة وهذا كالأول في دعوى اختصاص أحد الألمين بصفة نفسية، وإذا لم يكن القبح صفة لازمة ولا تابعة للحدوث لم يكن متعلقًا من معنى كتلقي العالم من العلم

---

(١) ليس في المخطوط، أضفتها للفائدة.

(٢) في المخطوط « أحدهما »، والصواب ما أثبته لتماشيه مع السياق.

وما يثبت للتي في اللفظ منه ما يرجع إلى صفة نفسية ومنه ما يرجع إلى صفة تابعة، ومنه ما يرجع إلى معنى تعلق به ومنه ما يرجع إلى نفي صرف. وإن كان اللفظ مثبتًا، وقد أبطلنا الثلاثة الأولى، ولم يبق إلا النفي، وهو مذهبنا في نفي الصفات عن الحسن والقبح، ولا يمكن أن يقال إنما قبح لتعلق صفة به؛ لأن الصفة المؤثرة تقتضي صفة للمؤثر فيه ويعود الكلام في اختصاص تلك الصفة بأحدهما ولا يتعلق العلم به؛ لأن العلم لا يوجب للمعلوم حكمًا كالذكر والفكر فلم يبق إلا كونه منهيًّا عنه، وأيضًا لو قبح الكذب لعينه لم يحسن في صوره لكنه يحسن إذا كان فيه سلامة نفس أو مال من القتل أو الأخذ ظلمًا، فإذا انقسم الضرر إلى حسن وقبيح، فلِمَ لا يكون الكذب كذلك؟ وأيضًا فقد عللتم قبح الكذب بكونه كذبًا والعلة إذا انتفت انتفى المعلول، ويلزم من ذلك أن غير الكذب ليس قبيحًا، وقد حكمتم بقبح الضرر فانتقض التعليل بذلك.

فإن قيل: لسنا نعلله بكونه كذبًا فلا يلزم ما ذكرتم.

قلنا: معنى التعليل أيضًا مقارنة شيء لشيء وجوبًا وهو موجود فيما نحن فيه ولو ساغ ذلك ساغ أن يقال كون العالم عالمًا غير معلل بالعلم، ومثل ذلك يأتي في الصدق فيقال هل هو حسن لنفسه أو لصفة نفسية وليس تقسيمه إلى حسن وقبيح أبعد [٢٢٧/ب] من تقسيم الكذب إليهما وليس ما يقولونه أولى من عكسه مع العلم باختلاف العادات وتغير الأحوال فيهما معًا.

الطريقة الثانية: أن نقول المعارف ضرورية أو نظرية والضرورية، لا يجوز أن يخالف فيها عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب ويستوي في دركها العقلاء عند عدم الآفات ومن كمل عقله ولا آفة به لا يجوز أن يجهل أمرًا ضروريًّا سواء الواحد والجمع، فالعلم بالضروريات لا يتوقف على عدد التواتر فإذا ثبتت مخالفتنا لهم فيما ادعوه انتفت الضرورة عنه، وقد اعترفوا أنه لا دليل على قبح الأصول التي ادعوا الضرورة فيها، وإذا انتفى الأمران فليس لما قالوه وجه، ثم نقول لو ترك السيد عبيده وإماءه مهملين وأزال الحجب بينهم ورفع الحواجز وأمكن بعضهم من بعض وقوى دواعيهم، وعلم أن ذلك يفضي بهم إلى الفساد وركوب القبائح سيما إذا كانوا بمرأى منه ومسمع، فمعلوم بالضرورة أن تركهم على تلك الحالة قبيح، وأن زجرهم

وكفهم ومنعهم حسن، وكل هذا موجود في فعل الرب وهو غير مستقبح وفاقًا، وقد قالوا ما يقبح منا يقبح من الرب تعالى فانتقض ذلك بما قلناه.

وقالوا أيضًا: ترك الإصلاح في الدين بعد إكمال المكلفين قبيح، ومعلوم أن الوالد إذا علم أنه أمد ولده بالمال والقدرة عصى وفجر، وأفسد وأضر، ولو قطع ذلك عنه سلم وأمن غائلته وكف شره، فلا شك أن تركه بحالة ودوام إمداده إضرار به، وعدم إصلاح له، والرب تعالى يعلم من الكافر أنه إذا كبر وقوي عصى وكفر، وهو مع ذلك يمده ويحييه ويؤخره ويقويه؛ فثَبَتَ أنه ليس كل ما يقبح غائبًا. هذا هو القول في الباب إجمالًا. فأما الفصل فيتوقف على ذكر مذاهبهم ويتبعها بالنقض.

باب: في تفصيل مذاهبهم في الحسن والقبيح والمَرْضِيّ من مذهب أهل الحق

ونقدم عليه فصلين:

الأول: في أنه هل للقبح والحسن وجه به قبح أو حسن أو لا؟:

أما الحسن فقال بعضهم له وجه لأجله كان حسنًا. وقال بعضهم ليس له وجه لذلك.

أما القبيح فأثبت فيه ذلك الوجه، ومنهم من نفاه وينبني على ذلك اختلافهم فيما يصدر من غير المكلف إن قال للقبيح وجه به قبح من غير المكلف بوصفه بالقبح ومن لا يقول ذلك لا يحكم بقبحه؛ فأما من أثبت له وجهًا [٢٢٨/أ] يقبح لأجله فهو موافق لأهل الحق؛ لأنه إذا تماثل الفعلان في الصفات النفسية والتابعة على رأيهم وحسن أحدهما وقبح الآخر فالوجه صرف ذلك الأمر والنهي ولا يمكن صرفه إلى العلم؛ لأن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه ولا ترجع إليه منه صفة، ولا إلى قصد الفاعل؛ لأنه لا يؤثر في المقصود، ولا توصف له صفة فتتعين حينئذ بصلته بالمالك؛ إذ له أن يأمر عبده بأحد المثلين ونهاه عن الآخر؛ فثبت أنه لا حسن ولا قبح قبل ورود الشرع.

وأما من أثبت لكل منهما وجهًا له يحسن أو يقبح، وهم معظم المعتزلة، وشرط ثبوت وجه الحسن عندهم عدم سائر وجوه القبح وعكسه، ولا يجتمع الوجهان في

فعل الإصرار عندهم تارة تقع حسنًا وتارة قبحًا والضرران متماثلان، والحسن والقبح ليسا من الصفات النفسية ولا يختص أحد المثلين بحكم ليس من الصفات النفسية يجوز تقديره للآخر هذا أصلهم ويلزم منه عدم دعوى صفة مجهولة لأحد المثلين فإنه يؤدي إلى جواز اختلاف المثلين وعدم الثقة بالتماثل وقد مر تقديره.

ثم نقول لهم: إن كانت الصفة التي ادعيتموها بمثابة التحيز لزم أن يقع الضرر حسنًا أبدًا أو قبحًا أبدًا. ويلزم منه أن يكون فعل البهيمة ظلمًا وقبحًا أو حسنًا وعدلًا ولا قائل به، وإن كان بمثابة ما هو من آثار الإثارة لوقوع الخطاب أمرًا ونحوه، وفرضنا أن شخصًا استحق قطع يد زيد قصاصًا فقطعها ولم ينوِ القصاص عالمًا بما فعل لزم أن يكون مسيئًا ظالمًا وهو خلاف الإجماع.

وقالوا أيضًا: اللطف في الدين حسن، والألم الخالي عن العوض قبيح، فلو آلم الرب عبده بقصد اللطف ولم يعوضه لزم كونه حسنًا؛ لأنه لطف، وقبيحًا لأنه ألم بلا عوض والجمع بينهما محال، وكذا ترجيح أحدهما، ولو كان ذلك من آثار الإرادة وجب تحسين كل ما يقصد الفاعل تحسينه، ويلزم منه أن العبد لو أمر الرب بفعل وقصد حسنه أن يكون محسنًا وهو باطل وإن كانت من آثار العلم؛ فقد مر ما فيه على أن ما هو كذلك يجوز وقوع القليل منه من غير العالم به عندهم فيلزم وصف فعل النائم بالحسن وهم يأبونه.

الثاني: في الصفة بها فاعل الحسن الثناء، وفاعل القبيح الذم:

قالوا: فاعل الحسن والقبيح يجب كونه في ذاته يصف بها تستحق الثناء أو الذم وهي غير الصفة التي لأجلها يوصف [٢٢٨/ب] الفعل الحسن أو القبيح بل هذه ترجع إلى ذات الفاعل دون نفس الفعل هذا مذهبهم.

فنقول لنفاة الحال وهم الأكثر: الفعلان مثلان في الذات والوجود، ولا يختص أحدهما بصفة تخالف فيها الآخر، وليس للفاعل أيضًا عندكم صفة فليس كون العالم عالمًا صفة زائدة على ذاته فإذا انتفت الصفات عن الفعل والفاعل فبماذا يستحق المدح والذم.

فإن قيل: يستحقهما بوجود الفعل.

قلنا: قد يوجد من غير مكلف، فإن تعلقوا بالعلم والقصد فلا أثر لهما في صفة

الفعل كما مر. وأما من أثبت الحال فعندهم أن المحسن في نفسه على حال تميزه عن المسمى وعكسه وفعل الإحسان لا يوجب للفاعل حالًا؛ لأنه من صفات الأفعال فلا يوجب حالًا. وبيانه أن الرب محسن، وليس على حال من إحسانه، والمراد بالإطلاق كونه عالمًا بالإحسان مريدًا له، والمختار شاهدًا الفضل على أن الفضل ليس له كونه حسنًا صفة؛ لأنه تماثل القبح في الذات والوجود كما مر، ولو أوجب الفعل حالًا للمحسن لأوجبها مثله قياسًا على كل صفة توجب حالًا فإذا تماثل الحسن والقبيح في كل الصفات وجب أن يكون اقتضاؤهما للحال على صفة واحدة، ويلزم منه وصف فعل غير المكلف بالحسن والقبح، وقد توصف البهيمة بالإحسان أو الإساءة، فإن حقيقة الفعل لا تختلف كما قلنا، ويلزم أن يكون من زاد ضرره على إحسانه محسنًا، وليس كذلك عندهم ولو كان للفعل حال لأوجبه مطلقًا كالعلم والإرادة، وإذا لم يوجب الفعل حالًا، ولم تثبت حال بغير موجب امتنع القول بها، فإن جسدها إطلاقهم بالعلم والقصد فقد مر.

فصل: في تحديد الحسن والقبيح عندهم:

قال بعضهم [1]: الحسن هو الفعل الخالي من جميع وجوه القبيح. وقيل: ما لا يستحق فاعله الذم. وزاد بعضهم مع العلم به، وقيل ما هو للقادر عليه العالم به فعله وبه قال الجبائي أولًا ثم زاد فيه مع وقوعه على وجه مقتضى حسنه زائد على خلوه من وجوه القبح. والقبيح عكسه فيهما وهذه الحدود تبطل بما مر من عدم امتياز الحسن عن القبيح يصفه فإما أن يمنعوا تحديدهما أو يجمعوهما في واحدة، ولا يمكن تخصيص بعض التماثلات بحدود عقلية ما لم يتميز عن غيره بوجه.

وقولهم: الحسن ما لا يُذم فاعله منقوض بفعل غير المكلف، فإن وصفوه به خالفوا الفعل، وكذا قولهم هو الخالي [٢٢٩/أ] عن جميع وجوه القبح، ثم هو معارض بمثله حين يقال القبيح هو الخالي من جميع وجوه الحسن فليس أحدهما أولى من الآخر وتحديد أحدهما بانتفاء الآخر منقوض بفعل غير المكلف حيث لا يوصف بأحدهما. وقولهم هو ما للقادر عليه فعله إن أريد به الإذن فيه بالكلام فيما قيل:

---

(١) أي المعتزلة.

الشرع، وإن أريد عدم المنع منه ورد فعل غير المكلف، وكذا إن أريد به التمكن فإنه مقدوره إما زيادة مع العلم به فيخرج بها فعل المكلف، وكذا إن أريد به التمكن فإنه مقدوره، إما زيادة مع العلم فيخرج بها فعل غير المكلف، لكن لا معنى لها، فإن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به ولا يغير صفته، وقد يفعل الشخص أفعالًا حسنة ولا يعلم أعدادها وآحادها فليس العلم إذن شرطًا في الحسن، نعم لو قيل القصد إلى الفعل مع العلم به يقتضي الثواب كان قريبًا. قلنا: اقتضاؤه صفة له توجب حسنه فلا.

وقد قال متأخروهم: الضرر الصرف قبيح، وإن صدر من جاهل به، فلم يشترطوا في ثبوت وجه القبح العلم به.

ثم نقول: من أحسن إلى غيره غاية الإحسان بقصد إكرامه والتحبب إليه ولم يقصد عبادة ولا ثوابًا، فإن قلتم إنه غير محسن نقضتم أصلكم في اعتبار عادة العقلاني التحسين بالعقل. وإن قلتم إنه محسن فهو غير عالم بالوجه الذي لأجله يحسن؛ إذ لم يقصد به ثوابًا ولا قربة.

قلت: وفيه نظر، فإن الخصم يقول: الوجه الذي به حسن هو إيجاد الراحة، وإيصال النفع، وهو معلوم عقلًا، فأما الثواب والقربة فلم يقل به فلا يرد ما قاله عليه والله أعلم.

فإن قيل: إنما يحسن الفعل لعينه. قلنا: فيجب أن يحسن منهما وقع، ولا أثر للعلم والقصد وقولهم: الحسن ما خلا من وجوه القبح ووقع على وجه يقتضي حسنه فاسد لما مر من انتفاء الوجه المذكور ولما فيه من الإجمال المنافي لقصد الحد، وأما القبيح فقيل هو ما يستحق فاعله الذم ما لم يمنع منه مانع.

وقيل: هو ما يصح استحقاق الذم عليه، وزاد بعضهم مع إمكان التجوز فيه.

وقيل: ما يستحق به الذم لو انفرد، وقيل غير ذلك وهو بمعناه وهذه الحدود وتناقض أصولهم كقولهم: إن الصغائر مغفورة إذا اجتنبت الكبائر، وقولهم القبح يقع من غير مكلف فإذا انتفى الذم بطل الحد وإذا لم يتميز القبيح عن الحسن بصفة حقيقية وكان مدركه العقل فكيف يذم العقل فعلًا ولا يذم مثله؟

وقولهم: هو ما استحق فاعله الذم ما لم يمنع منه مانع ظاهر الفساد؛ لأن المانع المذكور مبهم واستثناء للبهم من المعلوم نجعل [٢٢٩/ب] المعلوم منهما؛ ولأن

مفهوم الحد أن الفعل يوصف بالقبح مع وجود المانع من الذم، وليس كذلك، فإن وصف الفعل بالقبح توبيخ لفاعله وتقريع له فإذا قيل للعاقل قد فعلت قبيحًا أو الذي فعلته قبيح فهذا عين الذم.

وكذا قولهم: إن الصغائر مغفورة إذا اجتنبت الكبائر، فإذا كانت مغفورة لم تكن ذنبًا فلا توصف بالقبح، ولا يجب تركها، كيف والوجوب عندهم مدرك بالفعل والشرع دال عليه فهذا التزام لهم على أصلهم. وقد قالوا: الإحسان القليل مع الضرر الكثير ليس بإحسان؛ فيلزمهم من الحكم على الصغائر بالقبح وعدم الذم أن ينصوا بالحسن على الإحسان النزر [1]، وإن لم يستحق عليه ثواب لعدم الفرق، ثم نقول من الحي إلى الكذب وجوب الموت فكذب والسيف على رأسه، فكذا الكذب قبيح عندهم والمكره يجب عليه خلاص نفسه بما لا يضر غيره.

فإن قيل: الكذب واجب وهو قبيح، فهو تناقض، وإن قيل: إنه حرام فهو خلاف إجماع العقلاء الذي يعولون عليه فإنهم لا يقبحونه في هذه الحالة ويشهد له قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [النحل: ١٠٦]، فأباح النطق بالكفر عند الإكراه وهو فوق الكذب.

وقولهم: ما يصح اللوم عليه فاسد، فإن الصغيرة من المكلف قبيحة، ولا يصح اللوم عليها، ومما يظهر تناقضهم أنهم لو سئلوا بماذا استحق الذم؟ قالوا: بفعل القبيح. فإذا قيل: ما القبيح؟ قالوا: ما يستحق الذم. وقولهم: ما لا يلام عليه إذا انفرد لا معنى له، فإن الصغيرة إذا انفردت لا لوم على فاعلها والكبيرة يلام عليها وإن لم تنفرد.

فصل: قال أهل الحق: ليس الحسن والقبح صفتين للموصوف بهما:

وكذا الأحكام الشرعية والمراد بالواجب والحرام أنه يقول فيه « افعل أو اترك »، والفعل في حقيقته بعد التكلف كهو قبله، وما حُرِّمَ بعد وجوبه على صفة ذاتية في الحالين، لم يتغير والحد الحقيقي ما تضمن صفة ذاتية يشترك فيها آحاد المحدود، ولا وجه لتحديد غير ذلك، ومن رام تحديد نحو المعلوم والمذكور والمظنون، تعرض

---

(١) النَّزْرُ: القليل التافه، وبابه ظرف وعطاء مَنْزُورٌ أي قليل، مختار الصحاح مادة: نزر.

لذكر العلم والظن، وإن لم يكن للمعلوم وصف ذاتي من العلم؛ فيجب تنزيل ما قلناه في الحسن والقبح على هذا، فإن الفعل المكلف به لا يرجع إليه من التكليف به وصف ذاتي، ومعنى التكليف بها تعلق الأمر والنهي بإيجادها أو نفيها إذا أثبت ذلك فقد اختلف في وصف المباح بالحسن محل [٢٣٠/أ] الاتفاق على وصف الواجب والمندوب به، فقيل: لا يوصف به؛ لأن الحسن يستدعي حثًا وطلبًا، والمباح مستوى الطرفين؛ ولأن الحسن يقتضي القبيح وقضية القبيح المنع والزجر فليكن الحسن بعكسه ولم يرد الشرع بمدح فاعله بل يرفع الحرج فقط.

وقيل: إن المباح يوصف بالحسن ورجح المصنف قال: ومنعه خلاف ما عليه الإجماع، وفاعل المباح يقال له قد أحسن فيما فعل ولا يمنع من ذلك شرع ولا عقل ولو لم يوصف المباح له لصح نفيه عنه حتى يقال لمن أكل أو نام ما أحسن وليس كذلك فقيل: الحسن ما أمرنا بالثناء على فاعله، واعلم أن الواجب والمندوب من القضايا التكليفية، وكذا المباح كما سيأتي في موضعه، وأفعال الرب توصف بالحسن وفاقًا وليست من قضايا التكليف لأنه أمر غير مأمور ولكن أمرنا بالثناء عليها، والمراد ما ينفرد به من الأفعال.

فإن قيل: هل توصف أفعاله بذلك قبل ورود الشرع أو لا، فإن قلتم توصف به نقضتم أصلكم في توقف التحسين على الشرع، وإن قلتم: لا توصف به خرقتم الإجماع للآفاق قبل ظهور الآراء على تحسين ما فعله وما سيفعله والعلم بذلك لا يتوقف على زمان ولا وقت؛ لأن نعمة الرب على أهل الجنة إحسان وليس فيها تكليف ولا أمر بالثناء.

قلنا: قد مر أن الحسن والقبح ليسا صفتين حقيقتين بل نأخذهما من الإطلاق والتسمية وأنهما لا يدخلان تحت حقيقة، فإن أريد بقولهم ورود الشرع بالثناء على الرب، فعل الرب أنه كان قبل الشرع يفعل ما شاء بلا معارض، وأنه مالك الأعيان متصرف فيها، والنزاع العقلي وإن أريد به أن وجوب الثناء مدرك بالعقل فباطل؛ لأن العقل لا دخل له في حكمة التكليف. وإن أريد به موجب اللغة واصطلاح أهل اللسان رد بالمنع ولو سلم لم يكن حجة فقد يطلقون الحسن على بعض الصور وليس ذلك مما نحن فيه، ومن علم أن الثناء إنما يجري فمن ينتفع به ويسير بوقوعه، وإن

الرب مقدس عن ذلك مستغن عنه. لم يتجه عنده وصف أفعاله بالحسن والتكليف بالثناء عليهما.

وقيل في رد السؤال: إن أفعاله مأمور بالثناء عليها قبل ورود الشرع على تقدير وروده، كما أن كلامه في الآن أمر بتقدير وجود مأمور. قال المصنف: للسائل أن يقول: العاقل يدرك حسن الفعل وإن لم يخطر بباله وجود [٢٣٠/ب] الشرع تحقيقًا ولا تقديرًا أو الحكم بأن المعدوم مأمور كالحكم بأن الحادث مقدور في الأزل، ولا يتعلق الأمر والقدرة معدومة مطلقًا بل على تقدير وجوده، وإنما يجوز الإطلاق توسعًا في التحقيق لا مأمور ولا مقدور في الأزل وإذا تجوزنا في التسمية والإطلاق، فلا يمكن إثبات الأحكام تفصيلًا من وجوب أو ندب أو حرمة قبل ورود الشرع، فلو سلم ما قاله القائل فهو فيما يقدر وقوعه في شريعة مرتبة من أفعاله في زمن الشرائع، وأما ما وصف من أفعاله بالأحكام قبل ورود الشرع ولم تقل به شريعة ولم يقدر وقوعه في شريعة مترقبة فلا وجه لتعلق الشرع بها وكذا أفعاله في الآخرة.

فإن قيل: إذا نازعتم فيما يقع قبل الشرع، فما حكم الواقع بعده من الثواب والعقاب في الآخرة.

قلنا: نحن الآن مأمورون بالثناء على ما يفعله في المستقبل والرغبة في النجاة مما سيكون من العقاب، ولا يشترط مقارنة الأمر لوقوع الفعل المتعلق به.

فإن قيل: هل تصفون أفعال أهل الجنة بالحسن أم لا؟ فإن لم تصفوها به بطل قولكم المباح حسن وإن وصفتموها بذلك. وليس هناك شرع فقد ثبت تحسين من غير شرع فليكن قبل الشرع، وأيضًا إذا جاز وصف فعل الرب في المال بالحسن فليجز في الماضي أيضًا.

قلنا: أما الأول: فما ورد الشرع بالثناء على فاعله حسنًا، وما لم يرد به فلا، ولا يضرنا هذا التردد والظاهر وروده بالثناء على أفعالهم، ولا يقدح ذلك في عرضنا.

وأما الثاني: فالظاهر عند المصنف أن الأمر بالثناء عام في أفعاله ماضيًا ومستقبلًا.

فإن قيل: يجوز ورود الشرع بتحسين ما صدر من الأفعال قبل وروده كما يرد في فعل الرب. قلنا: هذا لا يتعلق به تكليف ولا يبعد وروده بتحسين ما منعوا أو تقبيحه، والمقطوع به انتفاء الأحكام قبل وروده وليس للأفعال من الأحكام صفات ذاتية،

ومعنى ثبوتها لها قول الرب بـ « افعل أو لا تفعل ».

فإن قيل: هل يقال فيها واجب ومندوب ومباح؟

قلنا: لا، فإن معنى الحكم إذن أو منع أو تخير فيتوقف على السمع ولم يوجد قبل الفعل ولا معنى له بعده ويجوز أن يرد بالثناء على ما مضى من فعل العبد، وإن لم يثبت تحسينه حال وقوعه حول الكلام إلى جواز تسميته فقط ولا يلزم من ذلك نصه تكليف الأمر حيث يطلق سُمي حسنًا فكون الحكم بالثناء تكلفًا من [٢٣١/أ] وجه، وعلى هذا لا يعد في تسمية فعل أهل الجنة حسنًا للحكم بالثناء عليه، وإن لم يكن مكلفًا به، بل ينتقل الحكم بالثناء عليه قبل وقوعه قياسًا على ما سبقه من فعل الرب، ولا يتصف فعله بوجوب ولا ندب ولا إباحة، وسواء ما وقع منه وما سيقع.

فإن قيل: إذا كان فعل العبد خلقًا للرب ينفرد باختراعه وصفتم أفعاله كلها بالحسن؛ لزم أن يكون الكفر حسنًا من حيث كان خلقًا له وهو لا يقع بالقدرة الحادثة، كما مر فإذا لم تؤثر قدرة العبد فيه ولا وجه لاختصاصه وهو قبيح فقد اجتمع النقيضان وهو محال فهذا يعنيه سؤال الطلب قد سبق في باب خلق الأعمال. حيث قيل: إذا كان الفعل خلقًا للرب فكيف يطلب وتقدم عنه بطريقتين: إحداهما: معارضة الخصم بنظر ما ألزمناه. والثانية: رد الأمر إلى تكليف ما لا يطاق.

فإن قيل: التحسين والتغيير وصفات والوصف خبر يتحمل الصدق والكذب، فإذا تعلقا بفعل اجتمع النقيضان والطلب ليس تحيزًا فلا كما مر.

قلنا: معنى كونه حسنًا أمرنا بالثناء عليه لكونه خلقًا له ومعنى كونه قبيحًا أنه مأمور بذمه لكونه العبد فلا تناقض، ويؤيد ذلك أن الفعل ليس من الحكم عليه بصفة كما مر. بل ما ورد الأمر بالثناء على فاعله فهو حسن وما ورد بذمه فهو قبيح.

فإن قيل: فما حد الحسن والقبيح!

قلنا: لا يمكن تحديدهما بالحدود العقلية كما قدمناه، والمَرْضِيُّ في بيانهما أن الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، وهذا أولى من قولنا: ما أمرنا بالثناء عليه؛ لأن المباح حسن ولا تتجه دعوى الأمر به. والقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله، ويجوز أن يقال ما أمر بذم فاعله ومقتضى الحدين خروج المكروه عن الحسن والقبيح، فإن قيل: تعلق النهي بالمكروه لتعلق الأمر بالمندوب من حيث عدم اللزوم، فإن كان المندوب حسنًا فالمكروه قبيح.

قلنا: التحسين لا يتوقف على أمر وجوبًا ولا ندبًا، فإن المباح حسن كما مر فليس مأمورًا به.

وأما التقبيح فلا يكون إلا في محرم، ولا يكون في مكروه، فإن تارك السنة لا يقال إنه أساء أو تعدى أو خالف بل عاتبه أنه فوت على نفسه فضيلة وحرم نفسه ثوابًا. فإن ورد في المكروه لفظ توبيخ وجب تنزيله بذلك فما قطعتم قطعًا من وارد الشرع إن من لم يفعل ما يستحق به عقابًا لا يلام ولا يوبخ وإنما يستحق الذم بفعل ما [٢٣١/ب] ورد فيه وعيد.

وقولنا: الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله شمل الواجب والمندوب والمباح وفعل الرب، ويخرج به فعل المجنون والبهيمة فإنه غير معقول، وحقيقة الثناء في حق المكلف توسع وتجوز كاستحسان بعض الأعيان.

فإن قيل: فاعل المباح لا يثنى عليه لفعله بل لكونه تاركًا المحظور.

قلنا: تارك المحظور مستحق للثناء عليه. قال تعالى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣] والتقوى ترك المحرمات ولكن إذا تعمده ونواه، ولا يلزم من فعل المباح أن يقصد به ترك محرم فقد يفعل المباح بباله حرام ولا محظور، ولا يقال الثناء معتبر بالفعل المثنى بسببه، فإن كان واجبًا أو مندوبًا أو مباحًا فالثناء كذلك؛ لأن الثناء على فعل الرب واجب، وفعله لا يوصف بالوجوب ولا يبعد وجوب الثناء على فعل ما لم يجب على فاعله، فإن الثناء على الرسول على هديه الخلق ووعظهم وتخويفهم وتحذيرهم واجبٌ، وإن لم يقضِ فعله وجوبًا إذا فسرنا الثناء بالتعظيم كما سيأتي كان الثناء على صاحب النوافل واجبًا.

باب: في الأجل ومعناه واختلاف الناس فيه

قال أهل الحق من قُتِلَ فقد صادف موته أجله المقدر في علم الرب، والقتل لا يقطع أجلًا، وأجل كل شيء وقته، فأجل الحياة وقتها، وأجل الموت وقته، وأجل الدين محله.

فإن قيل: لو لم يُقْتَل من قُتِلَ هل كان يعيش؟

قلنا: هذا غيب لا يعلمه إلا اللّه تعالى.

وقال سلف المعتزلة: من مات حتف أنفه فقد مات لأجله، ومن قُتل مات لغير

أجله، والقتل يقطع الأجل. ثم قال بعضهم: لو لم يُقتل من قتل لعاش الأجل المقدر له، ولو كان القتل مصادفًا للأجل لم يكن القاتل ظالماً.

وقال العلاف: لو لم يقتل لمات حتمًا، ويمتنع تقدير بقائه، وقيل: لا يقطع بموته ولا ببقائه. وقيل: إذا مات جمع بنحو غرق، جاز أن يقدر في بعضهم من غير تعيين أنه لو لم يمت بذلك جاز أن يعيش، وأن يموت ولا يجوز تقدير موتهم كلهم من غير سبب، فإن ذلك خارق للعادة لا يكون إلا معجزة بوقوعه لغيرها يبطلها. والكلام في فضول الأول في الوقت.

قال المحصلون: الوقت حركة الفلك ودورانه، وكل ما يقدر وقوعه يقارن حركة من حركات الفلك.

وقال القاضي: كل ما جاز تقدير معلوم به أن يقدر تخصيصه مقارنًا له يسمى وقتًا، فإذا قال: قدم زيد عند طلوع الشمس فقد جعل من طلوعها وقتًا لقدومه، ولو قال طلعت الشمس [٢٣٢/أ] وقت قدوم زيد فقد جعل زمن قدومه وقتًا لطلوعها، وليس أحدهما يجعله وقتًا للآخر أولى من عكسه بل ذلك بالنية والقصد وبالجملة ليس الوقت نفس الحركة لوجوده قبل الفلك وبعده ومن قدر جاز ما يتجدد أو قرن يتجدد أمرًا ما فقد وقت، وقد يعبر بالوقت عن العدم إذا كان متجددًا كقولك تحرك الجسم عند عدم سكونه فجعل العدم الخاص وقتًا لشيء.

والتوقيت لغة: التقدير، نقول سير مؤقت أي مقدر، ومنه قول القول الذي لم يسم فاعله إذا اشتغل بالجار، ووقع بعده ظرف أو مصدر جاز إقامتهما مقام الفاعل، وجاز نصبهما وإقامة الجار مقامه.

وقال سيبويه: إن كان المصدر مؤقتًا فإقامته مقام الفاعل أولى، ثم فسر التوقيت بالاختصاص بصفة فدل على أن التوقيت هو التقدير، ولا يجوز التوقيت بالعدم ولا بالقدم ولا بالدوام لعدم دلالة ذلك على التحدد، والتوقيت مقارنة أمر لأمر متحدد، فلا يقال: أتيتك وقت ثبات الأرض أو علو السماء. وكذا لا يقال إن وجود الرب في الأزل كان مؤقتًا؛ لأن الوقت متحدد فلا يتحقق في الأزل، ولا يؤقت بالعدم المستمر لعدم تحدده، ولا يؤقت الدائم بمتحدد والأجل قريب من الوقت، فأجل كل شيء وقته، والمؤجل المؤقت.

الفَصلُ الثَّانِي: **في إبطال القول بأن القتل يقطع الأجل**

قال تعالى: ﴿ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل: ٦١]، فدل على أن الأجل لا يتقدم عنه ولا يتأخر، وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا ﴾ [آل عمران: ١٤٥]، وقوله تعالى: ﴿ مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَـْٔخِرُونَ ﴾ [الحجر: ٥]، وهو أعم مما قيل أولًا، وقوله حكاية عن الكفار: ﴿ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا ﴾ [الأنعام: ١٢٨]، وفيهم المحترم والمحتضر، وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَآ أَجَلٌ مُّسَمًّى لَّجَآءَهُمُ ٱلْعَذَابُ ﴾ [العنكبوت: ٥٣]، يدل على أن فعل الرب موقوف على الأجل المقدر في علمه، فإذا كان فعل الرب لا يقطع الأجل لا يقطع غيره. قالوا: قوله تعالى: ﴿ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ [فاطر: ١١] صريح في قبول الأجل الزيادة والنقص وهو خلاف ما قلتم؛ لأنه لم يفرق بين المقتول وغيره.

قلنا: المراد ما ينقص من أعمار أقرانه أو بالمحو والإثبات قالوا: قال تعالى: ﴿ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ﴾ [الأنعام: ٢]. قلنا: يجوز أن تثبت الآجال للأحكام المقدرة بها، وأيضًا فإن الإنسان يموت ويُقبر ثم يحيا ويُسأل ثم يموت فلموته وحياته أجلان.

وقيل: الأجل المقتضي أجل الدنيا والذي عنده أجل الآخرة ولا يتم استدلالهم بالآية [٢٣٢/ب] مع قولهم القتل يقطع الأجل. قالوا: قال ﷺ: « **مَنْ سَرَّهُ أن يُبسط رزقه وينسأ في أثره فيصل رحمه** » [(١)]، والأثر الأجل هنا.

قلنا: أخبار الآحاد لا يستدل بها في القطعيات [(٢)]، ولم يقل أحد منهم: إن من قطع رحمه ومات فقد مات لغير أجله، وبالجملة من علم الرب أنه يموت مقتولًا لا يجوز أن يقدر له في العلم القديم أجلًا لو لم يقتل بلغه لأن تقدير خلاف معلومه

---

(١) رواه أبو داود في سننه - كتاب الزكاة - باب في صلة الرحم، ولفظه « من سره أن يبسط عليه في رزقه، وينسأ في أثره، فليصل رحمه ».

(٢) « أجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار على قبول خبر الواحد العدل، وإيجاب العمل به، إذا ثبت ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء من كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع، شرذمة لا تعد خلافًا »، التمهيد - لابن عبد البر: (٢/١).

محال، ولو جاز ذلك في المقتول جاز في غيره.

الفَصِلُ الثَّالِثُ: في الرد على الخصوم تفصيلاً

أما قول العلاف: لو لم يقتل من قتل مات قطعًا؛ فيلزم منه أن علم الرب أنه يؤمن في وقت لم يؤمن فيه كان مضطرًا إليه قياسًا على موت من لم يقتل، وكذا حمله الأعمال، ولا قائل به منهم، ثم إن لزوم الموت عند عدم القتل إن كان لاستحالة تبدل المعلوم فهو مناقض لغرض المسألة؛ لأن عدم قتل من علم الرب موته قتيلًا محال؛ لأنه خلاف المعلوم، وإن كان مغالبة الرب. فكل المعاصي عند المعتزلة مغالبة للرب واقعة بخلاف مراده.

ثم إن قال: الرب لا يقدر على حياة من لم يقتل خالف مذهبه، فإن خلاف العلم مقدور عنده. وإن قال: إنه قادر عليه فما المانع منه سيما إن كان أصلح على زعمهم، وأورد عليه بعض إخوانه أنه لو كان كما قال لزم أن يكون من ذبح شاة غيره بدون إذنه محسنًا؛ لأنه لو لم يفعل ماتت. وهذا ينعكس على أكثرهم لقوله: « لو لم يفعل » جاز البقاء وعدمه، فلا يكون الذابح مسيئًا قطعًا، وله أن يقول إنما حرم الذبح دون الإذن؛ لأن فيه تسليطًا على مال الغير، ويلزم منه فساد جسم المادة، كما في الولايات.

وأما قولهم: لو لم يُقتل وجب أن يبقى فنقول لقائله: موت من لم يُقتل مقدور للرب، وقد يكون صلاحًا فلا يقطع ببقائه، وهذا الحكم خاص عندهم بالحيوان. فأما غيره فلو قدرنا عدم إتلافه لم يجب بقاؤه وهو تناقض ظاهر.

فإن قيل: لو لم يجب البقاء عند عدم القتل لم يكن القاتل ظالمًا. قلنا: كل ما يقع بالمقتول من الألم وزهوق الروح وهدم البنية فهو فعل الرب وليس مقدورًا للبشر ولا كسبًا له.

وأما قولهم: يجوز أن يقبح القتل في آن جاز تقدير موته لو لم يقتل فوجهه ما قررناه من اللطف والصلاح عندهم بجواز كون قتله مفسدة دون إماتته وهو لازم على أصولهم ويبطل إتلاف المال كما مر.

والحق أن من علم الرب أنه يقتل فلو لم يقتل جاز بقاؤه، [٢٣٣/أ] وجاز موته، ولا يقطع بأحدهما، وقد تقدم الكلام في تقدير خلاف المعلوم في باب القدرة،

ويتعلق به الكلام في خرق العوائد، وسيأتي بيانه، وهذا الخلاف كله مع سلف المعتزلة وقدمائهم.

فأما الجبائي وابنه وأتباعهما فقد وافقونا في الآجال وأحكامها ومما يقال للأولين، لكن من استحق قتله حدًّا أو قصاصًا فلم يُقتل. إن قلتم: إن الرب لم يُرِدْ قتله نقضتم أصلكم، فإن كل مأمور به مراد عندكم، وهذا مأمور بقتله، وإن قلتم إنه أراد قتله فكيف يأمر بشيء، ويريد وقوعه، ثم لا يقع؟ والرب مقدس عن ذلك وكل ما يقع من فعله فهو مراد له وفاقًا، فإذا كانت حياته فعله فقد أرادها وأراد قتله فيجتمع الضدان.

فقال بعضهم: في الجواب هدم البنية لا يضاد الحياة، بل يؤدي إليه فلم يجتمعا، ورُدَّ بأن القتل عندهم مقتضٍ إلى الموت، فسواء أراد الضدين معًا أو أحدهما وما يؤدي إلى الآخر، وقيل إرادة بقائه إذا لم يقتل حسنة من الرب، وترك قتله قبيح من الإمام فلا تناقض، وهذا لغو، فإن إرادة الضدين محال، والحياة والموت لا يجتمعان حسنين كانا أو قبيحين أو مختلفين؛ ولأن الحسن والقبح بإيقان الحدوث عندهم فإذا كان الحدوث محالًا لم تمنع إحالته صفة تابعة له. فإن قيل: الحياة من الأعراض الباقية فلا تتعلق القدرة بها ولا إرادة الحدوث، فلا يلزم من دوامها كونها مرادة. قلنا: العرض لا يبقى، وقد مر دليله في بابه.

باب: في معنى الرزق وقول الناس فيه

ولا بد من إضافته إلى مرزوق وفاقًا، فقال أهل الحق: كل ما انتفع به حي ويشمل الأغذية والأشربة والملابس والمراكب والمساكن ولا يختص بالملك بل بما ينتفع به من حرام أو حلال ومن لم ينتفع بملكه فليس برزق له وقيل: هو ما يثيرني به الجواب من غذاء وشراب دون سائر الانتفاعات.

وقال الجبائي: رزق كل أحد ما يملكه سواء انتفع به أو لا. وقال بعض المعتزلة: كل ما ينتفع به فقد خلق رزقًا للعباد، ولا يسوغ التفصيل فيه. وقال بعضهم: الأموال رزق ملاكها، ولا يقال إنها رزق الغاصب ولا عكسه.

وقيل: ما خلق لنفع العباد فهو رزقهم عمومًا، ويتوصل إليه بطرق مضبوطة عقلًا وشرعًا، وقد يراد به ما يملكه الرب للعبيد على تفاوت مراتبهم كالفرائض.

وأطبق المعتزلة على أن الحرام ليس برزق [٢٣٣/ب] المعتدي به. فأما قولهم: الرزق هو ملكك فرق بينٌ؛ لأن البهائم ترزق ولا تملك، وكذلك العبد عند كثير من أئمتهم، لكن الملك معناه القدرة على الصَّرْف، والقدرة على الشيء صالحة عندهم لمثله وضدِّه؛ فيكون القادر على تناول الحرام مالكًا له، والطعام المغصوب رزق، ولا يملكه من قُدِّم إليه، والمجنون والمغمى عليه والطفل إذا أُجر طعامًا مغصوبًا فهو رزق له باتفاقهم لعدم التعدي.

فإن قيل: المرعي في التسمية انتفاع إلهي من غير عدوان. **قلنا:** فقد بطل رعاية الملك وانعدم؛ إذ إن منع من له رزق عن رزقه لا يجوز عندكم. وكل ما جاز منع الحي منه وليس رزقًا له، ومعلوم أن مالك الشاة له منه السبع منها، ولو افترسها لم يثبت التعدي فقد ثبت جواز من ليس متعديًا، فإن لم يكن ما يأخذه السبع رزقًا له، وظل تحديد الرزق بما ينتفع به من غير تعد [1]. وإن كان رزقًا له بطل الحكم بتحريم منع من له رزق من رزقه.

وقال أكثر المعتزلة: ليست البهائم والزروع المستنبتة رزقًا للسباع والوحوش وإنما رزقها [2] الكلأ المباح. وقال متأخروهم: كل ما يمكن للحي أن ينتفع به، ولا يجوز منعه فهو رزقه خلوًّا مما تقدم.

قلنا: كل موضع فيه كلأ هو رزق السباع عندكم؛ فيجوز لنا طردها عنه وإيجاده ممكنًا فيثبت جواز منع من له رزق من رزقه، ويؤيده أن مالك الناقة له منع جوازها من شرب لبنها ولو شربه كان رزقه؛ لأن مالك البهيمة المأكولة له منعها من أكل ما يؤذيها والتسليط على الريح ومنع من تناول العنف؛ ولأن المباحات من المعادن والوحوش أرزاق للخلق وهي قبل حوزتها عامة، ويجوز السبق إلى أحدها والبدار إليه فيلزم أن يصون السابق على المسبوق رزقه ويمنعه منه.

وأيضًا لو ملَّك الرب العبد شيئًا محل انتفاعه به، ثم منعه أن ينتفع به لمرض ونحوه ففرضنا ذلك لطفًا على قولهم لزم ألا يكون رزقًا له، وأعلم معنى قولنا: المغصوب المنتفع به رزق الغاصب أنه مقوٌّ له مربٌّ لبدنه لا أنه حلال له ومباح تناوله.

---

(١) في المخطوط « تعدي »، والصواب ما أثبته.

(٢) في المخطوط رزقهم.

والخصوم موافقون في المعنى وإنما امتنعوا من تسميته رزقًا طردًا لقولهم الرزق بمعنى المِلْك، والشخص لا يملك مال غيره فلا يكون رزقًا له وهو عندنا ما ينتفع به فقط، وإن كان الانتفاع والتصرف فيه حرامًا شرعًا فعاد الخلاف لفظيًا والمعنى متفق عليه.

فإن قيل: تناول العبد له خلق اللَّه تعالى عندكم فيكون كونه رزقًا خلق اللَّه تعالى.

قلنا: إنما كان رزقًا من حيث إنه [٢٣٤/أ] ينتفع به؛ لا لأن تناوله خلق الرب والعبد ولو كان كذلك لم يكن المباح رزقًا لهم؛ لأن تناوله من فعل العبد عندهم لا من فعل الرب ولأن نقض التناول ليس رزقًا بل الرزق هو المتناول وهو خلق الرب وفاقًا، ولو لم يكن الحرام رزقًا وفرضنا أَمَةً تغذت بالحرام مدة حياتها، ثم ماتت وجب أن يقال إن الرب لم يرزقها ولا قسم لها رزقًا وهو خلاف الإجماع، ومن جمع مالًا ولم ينتفع به يقال فيه إنه ليس رزقه بل رزق وارثه، وأطبق الناس عليه بغير نكير. قالوا: لو كان المغصوب رزق الغاصب لم يدم ولم يقطع به.

قلنا: الرزق ينتفع به كما مر، وانتفاع الغاصب معلوم ضرورة والذم والقطع لأمر آخر. ونحن موافقون فيه، وليس في الشرع ولا في اللغة ما يمنع عن تسمية ما يذم عليه أو يقطع به رزقًا، ثم إن الغاصب أو السارق معان من الرب باقتداره وتمكينه، فإذا جاز مع ذلك أن يذم ويقطع جاز فيما نحن فيه؛ ولأن من أعتدى بالحرام مدة، فالرب خالق لذاته ومغذي بدنه به وفاقًا فإذا جاز معاقبته على ما خلقه اللَّه تعالى فيه وأوجده من التغذية والنمو وتصوير الأعضاء فليجز تسميته رزقًا.

وقد قال ﷺ: « **كل لحم نبت من الحرام فالنار أولى به** » (١) قالوا: قال تعالى: ﴿ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، وقال: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الأنفال: ٣] وذلك معرض الثناء والندب فلو كان المغصوب رزقًا، جاز الإنفاق منه وندب إليه، وليس كذلك.

قلنا: هذا ثناء على العموم ولا نقول به، ولو سلم فتخصيصه جائز أيضًا. فالدليل خارج عن محل النزاع، فإن ما ينتفع به يمتنع بذله والإنفاق منه وما ينتفع به بعد لا يسمى رزقًا.

---

(١) رواه الترمذي وحسنه بلفظ: « لا يربو لحم نبت من سحت إلا كانت النار أولى به »، ورواه الطبراني في الكبير وأبو نعيم في الحلية عن أبي بكر بلفظ: « كل جسد نبت من سحت فالنار أولى به » وبلفظ « كل لحم » حديث رقم: (٤٥١٩) ضعيف الجامع للألباني.

قلت: هذا جواب المصنف، وفيه نظر: أما أولًا، فإن الآية دلت على الندب إلى الإنفاق من الرزق فلو كان الرزق هو ما ينتفع به فقط لم يتصور الإنفاق منه فلم يكن للأمر به وجه، أو نقول بموجب النص ويجعل الإنفاق من وجوه الانتفاعات، وأي منفعة في المال أعظم من الصدقة به واقتناء الثواب فيه. وقد قال ﷺ: « **ليس لك من مالك إلا ما أكلت فأفنيت، ولبست فأبليت أو تصدقت فأمضيت** » [1]، ولا يختص الانتفاع بما يقوم بالبدن فقط وعلى هذا إن حصل النفع في البدن لم يشترط فيه الحل لإمكان الاعتداء بالحرام، وإن كان بنحو الصدقة فيشترط فيه ذلك لقوله ﷺ: « **لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول** » [2]. [٢٣٤/ب] والله أعلم. فإن الآية دالة على الإنفاق من بعض الرزق فلا يلزم ما قالوه. وقد قال تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ۝ وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ۝ رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ ۖ وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ ﴾ [ق: ٩ - ١١]، ولم يراع ملكًا ولا يدًا.

فصل: الرازق هو الله تعالى وحده

قال أهل الحق: الرازق هو الله تعالى وحده، ولا يوصف بذلك غيره، والمرزوق هو المُحدَث والرب منفرد بخلق الرزق.

وقد قال بعض المعتزلة: كل منتفع به حلال فهو رزق من الله تعالى. وقال أكثرهم: الرزق ما أتى العبد عفوًا بغير تعب ولا نصب. فأما ما يأتي بكد وجهد فليس برزق منه وهو خلاف الإجماع قبلهم ومخالف أصلهم فإنهم يسمون ما بالأملاك رزقًا، ولا تتعلق القدرة بالأجسام إلى معلق العلم بها.

وقال متأخروهم: الرزق ما ينتفع به، ولا يجوز المنع منه، ولم يعتبروا الملك فيقول من حمل غيره ومنعه به وكفاه مشقة المشي، فقد خلق فيه أكوانًا معقبة عندهم فيكون رازقًا له من حيث خلق له ما ينفعه ويلزم أن تكون البهيمة رازقة له لأنها حملته وانتفع به. وقد خالف المعتزلة في ركنين من أركان الإسلام أجمعت الأمة عليهما قبل وجود المعتزلة، وهما: تفرد الرب بالخلق والرزق.

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة - كتاب الزهد حديث رقم (٨١٣٢) ضعيف الجامع للألباني.

(٢) رواه ابن ماجه - كتاب الطهارة - باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور حديث رقم: (٧٧٤٦) ضعيف الجامع للألباني.

فإن قيل: ما يلزمهم في القول بالخلق يلزمكم في الكسب. قلنا: إن منعنا التولد لم يفعل الحامل في المحمول شيئًا، وإن أثبتناه فالكسب خلق الرب عندنا، وعندهم أن العبد مخترع لفعله.

فصل: الرزق ليس واجبًا على اللَّه عند أهل الحق:

قال أهل الحق: لا يجب على الرب أن يرزق أحدًا من العباد بل إن رزق فبفضله، وإن حرم فبعدله.

وقال المعتزلة: ما فيه صلاح العبد ولولاه فسد حاله فواجب على الرب فعله. وما هو يغلبه يجب عليه منعه وما استوى طرفاه، جاز فيه الأمران، وهذا معلق بأبواب اللطف. ولم يوجد كلام للمصنف فيها فينظر من كلام غيره ويورد.

فصل: شُبه المعتزلة في إدرار الرزق وطلب توسعته:

قال المعتزلة: إذا كانت الأمور بيد اللَّه تعالى، ولا يقع إلا ما يريده، ولا مبدل لكلماته، فما فائدة إدرار الرزق وطلب توسعته؟ قلنا: قد وافقتم على أنه لا يقع إلا ما علمه وأراده، والأرزاق فعله، وإرادته نافذة في أفعاله وهذا لازم لهم أيضًا؛ لأن الرزق إن وجب فلا فائدة في طلبه وكذا إن امتنع.

فصل: في جواز طلب الرزق:

مذهب أهل جواز طلب الرزق من اللَّه تعالى، والسعي فيه مع تجنب الحرام والشُّبه، ومنعه [٢٣٥/أ] قوم لا علم لهم قالوا فيه: عدم الثقة بوعد اللَّه تعالى والإيمان به وتصديق قوله.

قلنا: قوله تعالى: ﴿ فَٱبْتَغُواْ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ ﴾ [العنكبوت: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ [الجمعة: ١٠]، وقوله: ﴿ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [المزمل: ٢٠]، وأراد النهار وهو كثير في القرآن، وما زالت الأنبياء والصالحون يتكسبون ويحترفون بقصد إقامة الصورة، وترك ما في أيدي الناس وقد منَّ اللَّه على داود بقوله: ﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ ﴾ [الأنبياء: ٨٠]، وسئل رسول اللَّه ﷺ عن أطيب الكسب فقال: « **عمل الرجل بيده** » [1]، وكل عمل مبرور، ويلزم المخالف

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك - كتاب البيوع حديث رقم: (١٠٣٣) ضعيف الجامع للألباني.

ألا يمد يده لطعام، ولا يمشي إلى مائدة؛ لأنه يسعى وعلل بعضهم منع المعاملة باختلاط أموال الناس وتعد معرفة الحلال منها وهذا يتعلق بالاجتهاد وكلام الفقهاء فيه معلوم.

باب: الأسعار والأعواض

وزاد بعضهم بالتراضي وبعض بقيم المتلفات، والغلاء ارتفاع الأسعار، والرخص انحطاطها، وسبب الغلاء جذْب الأرض وقحْط الغلال والثمار وحب الزرع، والانهماك في تحصيل القوت، والتدارك اتحاده، وسبب الرخص عكسه، وكلاهما من اللّٰه تعالى.

وقال المعتزلة: السعر تقدير الإيمان بالبواطي [1] والإنفاق وهو من فعل الخلق، ورُدَّ بأن القيم ليست كذلك ولو سلم ففعلهم كسبهم، وهو خلق اللّٰه تعالى كما مر في بابه.

* * *

(١) هكذا في المخطوط.

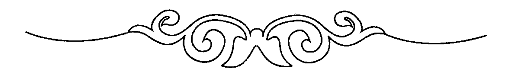


الكتاب العاشر

[كتاب النُّبوَّات]



كتاب النُّبوَّات



النبوات والكلام في جواز البعث وفي المعجزة وشروطها ووجه دلالتها وتميزها عن السحر والفرق بينهما وبين الكرامة، وإثبات نبوة سيدنا محمد صلوات اللَّه وسلامه عليه، وفي معجزاته وآياته، وفي صفات الأنبياء عليهم السلام، ووجوب عصمتهم وغير ذلك.

واعلم أن بعثة الرسل جائزة عقلًا، غير ممتنعة، ولا مستحيلة، ويدرك جنسها ووجوبها بالسمع، لا بالفعل، وثبوت الجائز، ووقوعه لا يتوقف على حسنه، وليس الحسن والقبح صفة ذاتية لشيء كما مر، ولا يشترط أن تكون البعثة لطفًا لا صلاحًا عندنا، بل يجوز كونها في علم الرب خلاف ذلك.

وقالت المعتزلة: حسن البعثة مدرك عقلًا، والحُسْن والقُبْح صفات ثابتة عقلًا قبل الشرع، ومن القبائح عندهم ما يدرك عقلًا ومنها ما يدرك بالسمع، بمعنى أن الشرع كاشف عن القبيح مبين له، لا أنه يحكم به، ولا يوجب منه ما لم يكن.

وأما الحسن فقال بعضهم هو صفة ثابتة، وقال بعضهم هو عبارة عن عدم وجود [٢٣٥/ب] القبح كما مر إذا تقرر ذلك، فقد قال المعتزلة إذا علم الرب أنه لو بعث إلى أمة نبيًّا آمنوا به وكان صلاحًا لهم وجب عليه بعثه إليهم، وإن علم أنهم يكذبونه ولا يؤمنون به لم يجب بل يكون بعثه حسنًا من الرب غير واجب. وقال بعضهم: يجب أيضًا.

وقال أبو هاشم: لا تحسن البعثة إلا ببيان أمور شرعية تتضمن لطفًا في فعل الواجبات العقلية وترك المحرمات، ولا يجوز خلوها عن ذلك، واختلف في جوازها بتأكيد الواجبات العقلية فقط، فقال أبو هاشم: لا بد أن يعمل أمورًا لا تدرك عقلًا.

وقال الجبائي مرة: لا يجب كونها لطفًا فيها بل يقصد بها الثواب، ثم استقر جوابه على الجواز مطلقًا، وهذا التفصيل باطل عندنا؛ إذ لا وجوب قبل الشرع، لكن يجوز بعث رسول بذكر دلالات العقول من غير أمر ولا نهي، فإن أوجب اللَّه النظر في معجزته وجب وإلا فلا، ولا يقال: ما فائدة إرساله إذن؛ لأن الشيء إذا ثبت جوازه لا ينظر إلى تقدير عرض فيه، وهذا الذي ذكرناه، وإن كان جائزًا فهو غير واقع وما بعث اللَّه تعالى نبيًّا إلا بأمر ونهي، ويجوز عقلًا بعث نبي بتأكيد شريعة سابقة وتقديرها بغير زيادة ولا نسخ.

وقال المعتزلة: إن اندرست الأولى وجهلت جاز ذلك، وإن لم تندرس فقال الأكثرون منهم: لا يجوز، وقال بعضهم: يجوز وهم المجوزون للبعثة بتأكيد القضايا العقلية فجعلوا الشرائع السابقة بمنزلة الواجبات العقلية.

فصل: اللطف عندهم الداعي إلى الشيء:

سواء كان خيرًا أو شرًّا ويمتاز أحدهما عن الآخر بالإضافة إلى ما هو لطف فيه، واللطف عندهم أقسام: قسم لا يكون إلا مخترعًا من فعل العبد كمعرفة اللَّه تعالى فإنها إنما تكون لطفًا في فعل الواجبات العقلية وترك المحرمات إذا كانت فعل العبد، فإن خلقت فيها اضطرارًا لم يكن لطفًا. وقسم لا يكون إلا من فعل الرب كخلق الأجسام ونحوها مما ينفرد به. وقسم يجوز كونه فعلًا لكل من الرب والعبد، واتفقوا على أن جملة العروض السمعية يجوز كونها لطفًا في الواجبات العقلية.

وأوجب ذلك أبو هاشم، وقال: لا يرد الشرع بغرض إلا وهو في علم الرب لطف في الواجبات العقلية، ولعل في جوابه في النوافل، فقال مرة: هي لطف في الفروض الشرعية والفروض الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية، وقال مرة: النوافل ألطاف في أنفس الواجبات [٢٣٦/أ].

وقال الجبائي: يجوز الفروض ألطافًا في العقليات، ويجوز ألا تكون كذلك ويكون الغرض الثواب ونيل الدرجات، ويجوز أن يكون بعضها لطفًا في بعض،

واللطف عندهم مراتب أعلاها ما علم الرب صلاح العباد معه ومنه ما علم أنه إذا تحقق ثم زال تحققه تعذر الوصول إلى الصلاح ومنه ما يقرب العبد إلى الصلاح، وإن نكر تمسكًا منه، ولم يعلم الرب وقوع الصلاح معه، ولا يختص اللطف عندهم بما فيه صلاح العبد.

فأما قولهم: إذا علم الرب أنه لو بعث إلى قوم رسولًا كذبوه وكفروا به، فالبعثة إليهم حسنة أو واجبة، فقرب من جحد الضرورة. فإن كل عاقل يعلم أن سبب السلامة أولى من عكسه.

فإن قيل: البعثة أصلح لو آمنوا.

قلنا: الغرض خلافه وتبدل العلم محال، ثم نقول: لو علم أنهم يؤمنون لو بعث إليهم ويكفرون لو تركوا وعقولهم، لكن لو قدر إيمانهم بدون رؤية الآيات كان أبلغ في طاعتهم وأعظم لأجورهم، فينبغي أن يكون ترك البعث إليهم أصلح لهم.

وأما قول أبي هاشم: البعث إلى من علم كفره ليس صلاحًا، ولكنه حسن. فنقول: إن كان استصلاحًا فهو واجب عندكم، وإن إفساد فليمتنع قطعًا، وإن خرج عنهما كان قبيحًا؛ لأنه عبث.

وأما قول أبي هاشم: يمتنع إرسال رسول لا تزيد شريعته على الواجبات العقلية فباطل؛ لأنه إذا جاز نصبت طرق متعددة على درك المعارف، جاز تأكيد دليل الفعل بالسمع المؤيد بالمعجزات قياسًا على جواز ظهور الآيات بعد استقرار النبوة.

فإن قال: إنما تعددت الطرق العقلية لقصور بعض الأفهام عن بعضها فكان تعددها لطفًا لتخصيص كل قوم بنوع منها.

قلنا: وكذا السمعيات المؤيدة بالآيات، ثم إنه إذا علم الرب أنه إذا أرسل إلى قوم بالقضايا العقلية أطاعوا ودانوا، ولو تركهم ضلوا ولو زادهم على قضايا بالعقل فسدوا فلا شك أن صلاح هؤلاء في البعث إليهم واعتقاد الصلاح مع اعتقاد ضده محال.

القول في شُبه البراهمة

قالوا: ما يأتي به الرسول، إن أدركه العقل، وإلا فهو عبث.

قلنا: إن أريد إنما لا يدركه العقل يناقضه فهو ممنوع، وإن أريد أن العقل لا يدرك

حسنه فسلم، ولا يلزم منه قبحه بل يحسن العلم به؛ لأن في العلم به مطلقًا فائدة في الجملة، [٢٣٦/ب] قالوا: كل ما ناقض الحكمة فهو مردود قطعًا، وقد تضمنت الشرائع تكاليف ومشاقّ وفراق الوطن والتعرض للتلف، والرب مستغنٍ عن ذلك، وهو خلاف الحكمة فكان مردودًا، ورُدَّ بأنهم قد التزموا بالعقل أبلغ من ذلك والمشقة كإدامة النظر في دقائق الفكر ولطائف العبر وتقليل الغذاء وترك وطن يمله، وبأن اللَّه تعالى يؤلم الأطفال والبهائم مع عدم تعويضها فتكلف الشر بالمشاق، مع تعرضهم أولًا قالوا: لا يؤلم الرب حيوانًا إلا بذنب سابق على مذهب السائحية، وسيأتي إبطاله.

قلنا: فليكن المكلف العقل؛ لذلك حتى لا يألم من سبق له ذنب، وينفصل نصًا بالأطفال لعدم تقدم ذنب منهم.

قالوا: في الشريعة تناقض يخالف العقل، كوجوب القصد إلى بيت معلوم، وموضع خاص مع تساوي البيوت والمواضع في حكم العقل. قلنا: الرب عندكم يمتحن العباد ببعض الأمراض ونقص الأموال استصلاحًا لهم مع تساوي الأمراض والآلام والأموال في العقل، فإن كان ذلك لعلمه بما فيه صلاحهم، فكذا هذا؛ ولأنه يحسن من السيد والأب امتحان عبده وولده بنوع يظهر فيه طاعته ويستحق الثناء به عليه.

قالوا: الانحناء في الركوع، والتنكيس في السجود، والسرحة في السعي، والعري في الإحرام ورمي الجمار لغير شيء يشبه فعل الصبيان ويستقبح في العقل. قلنا: قد يكون فيه مصلحة للعبد كما في إيلام الطفل. قالوا: لو كان فيه فائدة وجب أن نعلمها.

قلنا: لا يلزم ذلك، وقد يقع مثل هذه الحركات عند الحاجة إليها ولا تقبح فإذا اتضحت مصلحة في علم اللَّه تعالى وجب ألا يقبح منه،ويجوز أن يكون طي الغيب عن الخلق وعلم مبلغ المصالح وتقاديرها أصلح لهم وأجدى عليهم، قالوا: إن كان في إيجاب الفروض مصلحة فلتجب النوافل أيضًا.

قلنا: إذا انقسمت الأحكام العقلية إلى لازم لا يجوز تركه ومندوب لا يتحتم وجوبه فكذلك الأحكام الشرعية. قالوا: لو كان في الشرع شيء من اللطف

والمصالح وجب نص الدليل عليه.

قلنا: لا يدرك شيء من التكاليف عندنا إلا بالعقل، ولا يلزم المعتزلة أيضًا؛ لأن ذلك عندهم غير مقدور ولا يوصف بالعجز إلا عن مقدور ولا يجوز أن يدرك بالعقل المصلحة في تفاصيل التكاليف الشرعية، [٢٣٧/أ] مقدور فجائز أن يكون إعلام الخلق به بطريق السمع أصلح لهم.

قالوا: لو بعث الرب رسولًا إلى قوم وجب إعلامه أنه يعيش حتى يبلغهم. لكن ليس من الحكمة إعلام الشخص بقدر أجله لأنه فيه إمهال وإغراء بركوب الذنب اتكالًا على التوبة قبل الموت؛ ولهذا أخفى الرب عن الخلق آجالهم وهذا كقول أصحاب الطلب [1]: ليس من الحكمة تمييز الصغائر من الكبائر؛ لأن فيه إغراءها وإسهاب بها وتركها مبهمة أقرب إلى اجتناب الكبائر؛ حذرًا من موافقتها فالحاصل أن النبي لو علم قدر أجله كان فساده له.

وقد مر من أصولنا ما ينفي ذلك، وأما المعتزلة فقالوا: النبي لا يكون إلا معصومًا، فلا يتصور ذلك في حقه بل لو علم الرب أن عبدًا لما [2] علم قدر أجله سارع إلى الطاعة، وبادر العمل الصالح جاز أن يأمر نبيًّا بعلمه بأجله.

وقال بعضهم: الذي ألزمنا به البراهمة ينعكس عليهم في الواجبات العقلية، فإن أحدًا لا يثق السلامة من الآفات المانعة من وقوع العقل في ثاني الحال فلزم ألا يجب على عاقل شيء، حيث لم يقطع بوجود التمكن.

فإن قيل: الوجوب عقلًا مشروط بالعلم بالتمكن. قلنا: فكذا النبي يعلم وجوب التبليغ إن تمكن.

قال المصنف: وهذا غير سديد، فإن من أصلهم أن من تعين عليه الخطاب معنى كان ذلك إعلامًا ببقائه وتمكنه، وإنما يتردد فيه من يشك في ذلك، ولم يقولوا به، والعمدة في الجواب ما سبق.

قالوا: قد ربطتم دعوى النبوة بمحالات كانفلاق البحر وقلب العصا حية وإحياء الموتى ونحو من المحالات العظيمة وما يترتب على المحال محال. قلنا: إن قلتم إن

---

(١) هكذا في المخطوط.

(٢) في المخطوط « لم ».

ذلك غير مقدور للرب فقد عجزتم خالق السماوات والأرض وموجد الكائنات، وإن قلتم إنه مقدور لكنه مخالف للعادات فهو صحيح فلماذا كان معجزًا؟ قالوا: كيف يعلم النبي أن الذي كلمه هو الرب أو الملك مع جواز كونه غيره؟

قلنا: يجوز أن يخلق له علم ضروري بذلك أو تقارنه آية خارقة للعادة تدل عليه، ويجوز أن يُسمِعَهُ كلامًا ليس بحروف ولا أصوات فيعلم أنه ليس بكلام البشر وغير ذلك.

فإن قيل: في مدارك العقل غنية عن الرسل فقد صرحوا به. ثم نقول: إذا لم يدرك العقل منافع الأغذية والأدوية ومضارها فأوجبوا البعث لبيانها.

فإن قيل: تعرف بالتجزئة.

قلنا: فيها خطر وقد يهلك بها خلق قبل العلم [٢٣٧/ب] بها. فإن قيل: نجرب في البهائم.

قلنا: حفظ ذوات الأرواح واجب عندكم مطلقًا؛ ولهذا منعتم ذبحها، وأيضًا، فإن طبائع البهائم تخالف طبائع الآدمي فقد ينفع البهيمة ما يضر الإنسان.

القول في المعجزة وشروطها وأوجه دلالتها وتميزها عن غيرها

وهي مشتقة من العجز، وقد مر تفسيره، وأنه مع الفعل أو قبله، وإنما يقال فيما هو مقدور للبشر لا فيما ينفرد الرب بإيجاده. وهي تنقسم إلى ما هو من فعل الرب فقط، كإحياء الموتى وفلْق البحر، وإنطاق الجماد، وقلب العصا حية، واختراع الأجسام، وإبداع الأكوان، وإلى ما هو مختلف فيه كما لو كانت معجزة نبي، المشي على الماء أو الطيران في الهواء.

فقيل: المعجزة هي القدرة على تلك الحركات لا نفس الحركة، فإنه مقدور في الجملة، وقيل كلاهما معجزة والإعجاز والتعجيز خلق العجز، كما أن الاقتدار خلق القدرة للعبد. والمعجزة تقتضي إثبات عجز المتحدى معه، ولفظ المعجزة، وإن ورد في الشرائع، ونطق به العرب في إرادة المنع وانتفاء القدرة، فقد قال القاضي: هو من المجاز الذي غلب استعماله حتى هجرت حقيقته، فإن المعجز حقيقة هو فاعل الإعجاز وهو الرب.

فإذا قيل: إنه معجزة فالمراد أنه ظهور عجز المتحدى بها عن معارضها عند

وجودها فهو من باب تسمية الشيء بما يقارنه ويكون منه السبب. وهذا كقولنا المصوغات دالة على الصانع وليست بل هي أدلة والدال هو اللّٰه تعالى، وشروط المعجزة خمسة:

- أن تكون من فعل اللّٰه تعالى، وأن تكون خارقة للعادة.
- وألا تكون من قبيل مقدورات البشر، وأن توافق دعوى النبي وتصدقه، وأن يقارن دعواه النبوة ويحدث بها.

أما الأول: فظاهر على القول بأن المعجزة لا تكون من قبيل مقدورات البشر والقائل بمقابلة توجب كونه مخترعًا للرب فإنه المنفرد بالاختراع والإيجاد، والمعجزة لا تدل من حيث كونها مقدورة للنبي من حيث كونها مخترعة للرب ووجه اختراع المقدور كوجه اختراع غيره وكون الفعل كسبًا لا يخرجه عن كونه مخترعًا للرب، وإنما تدل المعجزة لنزولها منزلة التصديق بالقول.

فإن قيل: إذا كانت من فعل الرب وغيرها كذلك فبم تمتاز عنه؟ قلنا: إنما تمتاز لمجموع الشروط لا بكل واحد وإن انشقاق السماء [٢٣٨/أ] وانتشار الكواكب يوم القيامة خارق للعادة وليس معجزة يومئذ والكرامات خوارق للعادات، وليست معجزات، ومن لم يعلم أن الفعل مخترع للرب لا يعلم أنه معجزة.

فصل: المعجزة تكون فعلًا للرب:

قال المصنف عن شيخه [١]: ينبغي أن تكون المعجزة فعلًا للرب أو ما يقوم مقامه في تصديق النبي، وعنده أن المعجز والقدرة لا تتقدمان على الفعل. فقال بناء على ذلك لو ادعى نبي أن ابنه عجز من دعاه عن القيام المعتاد، فإذا رام المدعو القيام فعجز عنه كان ذلك معجزة له، ومن قال العجز يتقدم عن المعجوز عنه، فالعجز في الصورة المذكورة خلق اللّٰه تعالى في المدعو بخلاف العادة، والأول أصح عند المصنف.

وأما الثاني: وهو كونها خارقة للعادة؛ فلأن الأفعال المعتادة لا تدل على صدق المدعي النبوة لاستواء الخلق فيها وصدورها من غيره. فلو قال: آية صدقي أني أقوم وأقعد وآكل وأشرب لم يكن ذلك معجزة؛ لوقوع ذلك من الكاذب والكافر، وهذا

---

(١) أي إمام الحرمين الجويني عن شيخه أبي الحسن الأشعري.

كما لو ادعى واحد أن الملك أرسله وقال إنه ضد في أنه يركب في اليوم الذي يعتاد ركوبه فيه، فلا يكون ذلك دليلًا على صدقه ولا ينزل منزلة تصل ثقة بالقول، كما هو شأن المعجزة.

والمراد بهذا الفصل دفع أسئلة البراهمة نحو قولهم: لا يثبت الخارق للعادة بمرة واحدة، بل حتى يتكرر ويتعدد، وليس لتعدده وتكرره عدد محصور فكان أمرًا مجهولًا فقد ثبتم الدعوى على أمر مجهول وهو باطل.

قلنا: الأمور العادية معلومة مضبوطة كالشبع بعد الأكل والري بعد الشرب وجري الأنهار ونبات الأشجار وغير ذلك من المألوفات والمعهودات، فإذا رأينا البحر قد انفلق والميت حيًا [1] والعصا صارت حية علمنا بالضرورة أن ذلك خارق للعادة، وأنه غير مألوف ولا معهود، ثم إن العدد الذي يحصل العلم بمقتضى إخبارهم لا ينحصر ولا ينضبط، ومع ذلك يحصل العلم بإخبارهم ويفرق العقل بينه وبين ما دونه، ولا يلزم من العلم بالشيء ضرورة معرفته مسببة، فإن الأسباب المتقدمة على العلم الضروري ليست بمنزلة النظر المحصل للعلم النظري؛ لأنها لا ترتبط به فلا يضر عدم درك تفصيلها، ولا يقدح في وقوع العلم الضروري بمسبباتها.

قالوا: إذا أظهر مدعي النبوة آية خارقة للعادة [٢٣٨/ب] فالمدعون يجوزون وقوع مثلها من غيره وفي قطر آخر واعتياد غيرهم بها فلا يجزمون بأنها ذرة وتبطل دلالتها.

قلنا: كون الآيات خارقة للعادة معلوم ضرورة، ولو وقع في قطر من الأرض انفلاق بحر أو إقلاب عصا حية ونحو ذلك لنقل، واشتهر وشاع في الخلق لاطراد العادة بنقل الأمور النادرة والتحدث بها وإشاعتها، وقد أعيا الخلق طلب مثل ذلك، وثَبَتَ عجزهم وقصورهم عنه، وأنه ليس من قبيل ما ألف من الأكل والشرب ونحوها، وإنكار ذلك والشك فيه نهب، وبالجملة تعلم أن الآدمي لا يطير في الهواء، ولا يمشي على الماء، كما نعلم أنه يأكل ويشرب وينام والعادة مطردة في النوعين، ولو سلم أن مثل هذه الآيات تقع لبعض الأمم في بعض البلاد، وتكون لهم عادة مستمرة، وقد يمنع ذلك كونه خارقًا للعادة، بالنسبة إلى غيرهم وفي غير تلك البلاد يوضح ذلك أن الطائر يطير في الهواء والملك يصعد إلى السماء، والجن تداخل الأجسام،

---

(١) في المخطوط « حي »، والصواب ما أثبته.

ولو وقع ذلك مثل من آدمي كان خارقًا للعادة، فلا يلزم من اعتبار بعض الخلق شيئًا ألا يمنع على غيرهم.

فإن قيل: الرب عندكم قادر على قلب العوائد وتبدل المألوفات فيجعل المعتاد نادرًا وكل مقدور جائز الوقوع فإذا أتى النبي بأمر نادر جاز أن يكون ذلك أول قلب المعتاد نادرًا وسيصير عادة مستمرة فلا يحصل الثقة بكونه قادرًا. فأجاب بعض الأئمة بمنع جواز قلب العوائد حذرًا من إبطال النبوة وما أورده البراهمة.

قال المصنف: وهو غلط، فإن قلب العوائد جائز قطعًا والحق في الجواب أن ما يأتي به النبي خارق للعادة في وقته قادر بالنسبة إلى المدعوين وجواز استمراره بعد ذلك واعتياده لا يمنع كونه قادرًا وقت مجيئه، ولو ادعى نبي أن آيته أن يقلب الرب عادة قوم فيغنيهم عن الأكل والشرب والتنفس ووقع كذلك كان أعظم آية، وإذا كان ما يندر في العادة أنه فقلب العصا أو لا.

فإن قيل: إذا جاء النبي بخارق العادة فجائز أن يريد الرب بذلك قلب العوائد لا تصديقه. قلنا: إذا وقع الخارق على وفق الدعوى كان بمنزلة التصديق بالقول، فلا وجه لتقدير خلافه وهذا لغو لهم إنما خلق اللَّه تعالى البحر وقلب العصا حية إظهارًا لقدرته لا تصديقًا لموسى، وسيأتي جوابه مستوفيًا [٢٣٩/أ].

فإن قيل: هل يجوز بعث جمع من الرسل متواترين على قرب بآيات متماثلة ومعجزات متشابهة، فإن جوزتموه نقضتم أصلكم، فإن الخارق حينئذ يصير معتادًا لا نادرًا، وإن منعتموه عجزتم الرب عن نصب الأدلة على صدق الرسل.

قلنا: إذا وقع أمر نادر ثم تكرر خرج عن كونه نادرًا فلم يكن آية وعلى هذا لا يجوز البعث كذلك وليس للقدر الذي يكون تكرارًا حد معلوم بل ضابطه ما يعد تكرارًا منا في الندور فأما إن اختلفت الآيات وتعددت الخوارق فقيل يجوز؛ لأن كل آية خارقة لا تعلق لها بغيرها، ومنعه القاضي أيضًا، فإن الخوارق إذا تعددت على قرب ألفتها النفوس، وتوطنت عليها فلم يبق لها أثر ولا يوثق بها وهذا أصح.

فإن قيل: هذا يخالف قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾ [المؤمنون: ٤٤]، وقد جاء أن اللَّه تعالى بعث إلى قوم (ثلاثين) [1] رسولًا في شهر فكانوا يقتلون كل يوم

(١) كلمة غير واضحة في المخطوط، كتبتها استنتاجًا من السياق.

رسولًا منهم؛ لأن الله تعالى بعث من زمن آدم إلى زمن محمد مائة ألف نبي وأربعة وعشرين ألف نبي، ولو وزعت أزمانهم كانت آياتهم في حد التكرار.

قلنا: ليس كلهم جاء بآية، وإنما خص بالآيات بعضهم ووعدوا لمجيء غيرهم، وأمروا بالإيمان بهم وتصديقهم ووصوا الخلق بذلك، وقد سئل رسول الله ﷺ عن عدد المرسلين فقال: **هم ثلثمائة وخمسة عشر** الجم الغفير، ويجوز أن يكون لبعضهم آية بل يصدقه من يسمعه.

وقد قال تعالى حكاية عنهم: ﴿ قَالُوا۟ يَـٰهُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِىٓ ءَالِهَتِنَا عَن قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [هود: ٥٣]، وسيأتي لذلك مزيد بيان.

فإن قيل: جعلتم إحياء الميت من الأمور النادرة الخارقة للعادة، وقد جاء أن الميت إذا قبر ودرس أتاه ملكان فأقعداه وسألاه فليس الإحياء بعد الموت أمرًا نادرًا.

قلنا: الخارق النادر هو الإحياء تحت مشاهد وتدركه العيون. وقد جاء أن عيسى عليه السلام مرَّ بمقبرة دارسة فأخذ حفنة من تراب، وقال هذا كعب حام، وإن شئتم أحييته لكم، ثم ضرب الأرض بهراوته فقام حام ينفض التراب عن رأسه، فمن زعم أن ذلك ليس بخارق للعادة كان معاندًا جاحدًا للضرورة، وأما كونها مقارنة لدعوى النبي فقد قال أهل الحق يجب أن تكون المعجزة مقارنة لدعوى النبوة في الوجود أو في حكم المقارنة، فإنها إذا تقدمت فقد وقعت غير متعلقة بدعوى فلا يتعلق بها [٢٣٩/ب] انقضاؤها؛ لأنها بمنزلة التصديق بالقول.

ولو فرضنا أن ملكًا قال صدقت ثم ادعى واحد بعد ذلك أنه أرسله بأمر لم يكن قول الملك المتقدم على دعواه تصديقًا له؛ ولأنها لو تقدمت جاز أن يكون معجزة لغير المدعي فبطل دلالتها على صدقه.

فإن قيل: نقلتم أن الرطب تساقط على عيسى عند ولادته، وأنه تكلم في المهد، وأن محمدًا ﷺ شق صدره ورمي حظ الشيطان من قلبه وغسل بالحكمة وملئ إيمانًا، وجعلتم ذلك آيات لهم ومعجزات، وكل ذلك كان قبل نبوتهم ودعواهم إياها.

قلنا: أما ما وقع لنبينا ﷺ من ذلك، فهو كرامة في حقه، والكرامات حق، والنبي قبل نبوته بمنزلة الولي، وأما ما وقع لعيسى عليه السلام، فيجوز أن يكون معجزة، وأن يكون

اللَّه تعالى قد بناه صغيرًا بدليل قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴾ [مريم: ٣٠]، ولا يمتنع كمال عقل الصبي وبلوغه رتبة النبوة عقلًا ولا شرعًا، ومن أنكر كرامات الأولياء من المعتزلة جوَّز أن يكون ما ظهر من ذلك معجزة لنبي ذلك العصر تحدى بها جملة وتفصيلًا.

فإن قيل: ما معنى قولكم يكون مقارنة أو في حكم المقارنة.

قلنا: ليدخل فيه ما لو رأينا صندوقًا فارغًا ونقلناه. فقال مدعي النبوة آيتي أنكم تجدون كذا وكذا، ووجد كذلك كان آية له مع جواز أن يخلق اللَّه تعالى ذلك فيه قبل دعواه ومعها وبعدها، فهو آية بكل حال، ويجوز أن تكون الآية يقين الإخبار بما فيه، وإذا قارن الدعوى أنه ثمَّ يَثْبُت المدعى فإنه مثلها جعلت الأولى آية له. بل المعجز هو المقارن للدعوى.

وقيل: هما اثنان إذا تقاربتا ونحو تأخر الآية ووقوعها في وقت الدعوى. إذا وقعت على وقتها كما لو قال آيتي أن يقع عد كذا وكذا أو بعد شهر أو في وقت معين ويقع كما قال. ويشترط ألا يكون ذلك مما يكثر وقوعه بل يكون وقوعه على وقفها خارقًا للعادة وليس اتفاقيًا وإذا أخبر النبي بوقوع أمر منتظر فوقع كما قال ثبت عند وقوعه أنه كان نبيًا وقت إخباره. وقيل: إنما يكون آية عند وقوعه.

ولو قال المدعي إذا مت فالزموا شريعة صفتها كذا وكذا، وتحدى بآية تقع في وقت عينه فمات ووقعت كما قال، فقيل: لا يجوز ذلك؛ لأن لزوم الشرائع فرع ثبوت النبوة، وجزم به القاضي، [٢٤٠/أ] وقيل: يجوز وصححه المصنف.

وقال المعتزلة: لا تثبت النبوة بما يقع بعد موت مدعيها من الآيات، والحق أن ما يقع على وفق الدعوى فهو آية سواء وقع في حياة المدعي أو لا بعد موته، ويشترط في الآية ألا يشترط تكذيبه، وإن وافقت دعواه كما لو تحدى المدعي بإحياء ميت فيحيى وكذبه ونهى عن اتباعه ثم مات لا يكون ذلك آية في صدقه فلو عاش مدة هكذا له.

قال المصنف: لا يقدح ذلك في كونها آية، فإن تكذيب الحي غيره ليس ببعيد. وقيل: إن كذبه ثم مات عقبه لم تكن آية. قال المصنف: وفيه نظر، فإن قال آية أن تنطق يدي فنطقت بتكذيبه لم تكن آية؛ لأن ما تحدى به يضمن تكذيبه بخلاف

تكذيب الحي، فإن المتحدى به هو الإخبار ولا تكذيب فيه، إنما تمتاز المعجزة عن غيرها إذا ارتبطت بدعوى مع التحدي ولا يكفي مجرد الدعوى. فلو قال واحد أنا رسول الملك، ولم يطلب منه تصديق قوله، وفعل الملك ما لم يعهد منه فعله، لم يكن ذلك تصديقًا له، ولا يشترط التصريح بذلك حتى لو قال واحد لمدعى الرسالة لو كنت صادقًا لفعل الملك كذا وكذا نفعله، ودلت القرائن أنه قصد تصديقه كفى ذلك وإن لم يعد دعواه. فإن ارتباط الدعوى بالتحدي يحصل بالقرائن كما يحصل بالقول، ولا يشترط أن يتعرض المدعي لعجز غيره عما جاء به، ومما يتعلق بالدعوى وصفتها أن يدعي صاحب الخارق النبوة، وسيأتي مفصلًا في الكرامات.

ويجوز ظهور الآيات على بعض الخلق، كما وعد به في زمن الدجال.

فإن قيل: إذا كان دعوى النبوة شرطًا في الخارق، فلو جاء الكاذب بمثل ما جاء به النبي، ولم يدع النبوة لم يكن معارضًا له، فلا يكون السحرة معارضي موسى عليه السلام ولا قادحين في نبوته وهو خلاف النص والإجماع.

قلنا: لا يجوز أن يأتي الكاذب بمثل ما جاء به النبي لما يلزم تكذيبه، فإن إظهار الآية كالتصديق بالقول. ولو سلم فإنما يكون معارضة إذا جاء على نحو ما جاء به الصادق وعلى صفته ومن صفة ما جاء به النبي التحدي بالنبوة وادعاء عجز غيره فلا تتحقق المعارضة إلا كذلك سواء قارنتها دعوى النبوة أو لا، ويجوز أن يستدعي مدعي النبوة آية معينة بل مثالًا [1] خارقًا في الجملة، وقال الأكثرون لا تتحقق المعارضة حتى يأتي بمثل ما جاء به النبي، وإذا كان قد أجمل طلبه أو لا، وقيل تثبت المعارضة [٢٤٠/ب] وإن اختلف الجنس.

فصل: في ذكر دلالة المعجزة على صدق النبي عليه السلام والكلام فيه مع الإسلاميين:

قد تقدم أن المعجزة يجب أن تكون من فعل الرب.

فإن قيل: إذا كانت كذلك فلا تعلق لها بصدق نبي ولا كذبه، فكيف يتوصل بها إليه. أو قيل: دلالة المعجزة ليس كالدلالة العقلية التي تدل لذاتها، فإذا لم تكن عقلية كانت سمعية والسمع يتوقف على دلالة المعجزة فكيف تدرك به؟

---

(١) في المخطوط « مثال خارق »، والصواب ماأثبته.

قلنا: قال المعتزلة وجه الدلالة أنه لو لم تدل على صدقه اشتبه الصادق بالكاذب، وفي ذلك فساد الخلق، وهو ممنوع لوجوب الصلاح عندهم، وهذا فاسد لما سيأتي.

وقال كثير من الأئمة: إن طريق العلم بصدق النبي المعجزة، فلو لم تدل عليه لزم العجز عن إثبات طريق تصديقه واشتبه الصادق بالكاذب.

وقال القاضي: إنما تدل؛ لأنها بمنزلة التصديق بالقول، وسيأتي بيانه ونقدم عليه أمرين: **الأول**: أن الدلالة العقلية له مرتبطة بمدلولها مقتضية له لا توجد دونه لدلالة الفعل وإحكامه وإبقائه على وجود فاعله وعلمه وإرادته ودلالة المعجزة ليست كذلك، فإن الخارق قد يوجد بدون دعوى وبغير تحد [1] كانفطار السماء وانتشار الكواكب وتسيير الجبال يوم القيامة والكرامات خوارق تقع للولي كما سيأتي، فإذا وقعت لمدعي النبوة كانت معجزة.

الثاني: العلم بصدق النبي إذا لم يثبت ضرورة ولا نظرًا فطريق نبوته المعجزة هذا هو الأصح. وقيل: يجوز ثبوته نظرًا واستدلالًا من طرائق المعجزات. **فإن قيل**: يجوز أن يكون في قدرة الرب جنس من الدلالة يتضمن صدق النبي غير ما ذكرتموه.

قلنا: إن كان ذلك الفعل المقدر من الأمور المعتادة المألوفة لم يجز كونه دليلًا لإمكان وقوع مثله من الكاذب، وإن كان نادرًا خارقًا للعادة فهو المعجزة ولا واسطة بينهما، وإذا لم تكن دلالة المعجزة لذاتها فإنما تدل لكونها بمنزلة التصديق بالقول.

فإن قيل: هل يجوز حصر مدارك الدلالة العقلية كما قلتم في المعجزات. **قلنا**: نعم فقد قال المحققون لا يدل على حدوث الأجسام إلا قبولها للحوادث وعدم خلوها عنها، ولا يدل على قدم الصانع إلا افتقار الحوادث إلى محدث، [٢٤١/أ] وامتناع التسلسل، ومن يتبع هذا وجد غيره إذا تقرر ذلك عدنا إلى بيان وجه الدلالة، قال كثير من أهل الحق والمعتزلة ما جاز عمله ضرورة جاز نظرًا وعكسه، والدلالة على صدق النبي ممكنة جائزة، والأفعال المعتادة لا تدل عليه فلو لم تدل الأفعال الخارقة عليه لزم تعجيز الرب سبحانه.

قال المصنف: وهو باطل؛ لأنه مبني على أن ما جاز ثبوته نظرًا جاز ثبوته ضرورة وهو ممنوع؛ إذ البرهمي يقول: إن الدليل على صدق النبي مستحيل غير ممكن، فلا

(١) في المخطوط « تحدي »، والصواب ما أثبته.

يلزم من امتناعه الوصف العجز، وكذا سائر المحالات فيلزم القائل حينئذ إقامة دليل على أن صدق النبي يثبت نظرًا، ولا يجد إلا ما سيذكره وذكر لإفساد هذا القول طريقة أخرى على أصل المعتزلة.

ثم قال: والطريقة المرضية أن نقول المعجزة لا تدل على الصدق على نحو الدلالة العقلية، كما مر؛ بل لأنه كالتصديق بالقول وبيانه أن الفعل قد يدل على أمر يريده فاعله ودلالته عليه بالتوافق والتراضي كمن يقول لغيره إذا رأيتني فعلت كذا فاعلم أني أريد كذا ثم فعل ذلك، فيعلم المقول له أنه أراد ما قاله، وهذا الوجه لا يأتي في المعجزة، وقد يدل بقرائن الحال ووجود العلاقات واطراد العوائد، كما لو جلس ملك عظيم في مجلس حفل لأمر مهم وجاءت ملم [(١)]، وترقب الناس ما يصدر من الملك فقال أحدهم: أيها الملك أنت أرسلتني إليهم أمرت بما في هذا الأمر وما رأيته في هذه الواقعة، وقد بلغهم ما قلته، وأوردت عليهم ما رأيته، فإن كنت قد أرسلتني إليهم وأمرتني بما فعلته فقم من مكانك وافعل كذا وكذا، فقام الملك من مكانه أو فعل ما قاله كان ذلك مثل قوله صدقت فيما قلته لهم وما نقلته عني إليهم، وسواء تواضع الملك معهم على ذلك المجلس أو قبله أو لا. وكذا لو سب واحد شخصًا كبيرًا في ملأ فاحمر وجهه وتغير لونه واضطرب لونه ونظر إليه شزرًا عَلِمَ قطعًا أنه غضب منه، وإنكار ذلك حد للضرورة، ولا يمكن حمل ما ظهر منه على أخلاط حصلت له وعوارض اتفقت غير ما ذكرناه فإنه نوع من السفسطة يترتب عليه فساد كثير.

فإن قيل: إن اكتفيتم في ذلك بمجرد إلحاق الشاهد بالغائب، ورُدَّ عليكم ما يأبونه من مذهب الدهرية.

وإن قلتم: لا بد من جامع بين البابين فليس بين المعجزة وبين ما ذكرتم [٢٤١/ب] رابط، وإن قلتم إنه لدليل عقلي فدلالة المعجزة ليست عقلية عندكم، وإن قلتم إنه لدليل سمعي فكيف يثبت الأصل بالفرع؟ وإن قلتم: إنه نزول الخارق منزلة التصديق بالقول معلوم ضرورة، فقد جعلتم النظري ضروريًا. قلنا: إذا ثبت العلم عند وجود القرائن المذكورة فاطرد ثبوته في كل صورة يوجد فيها مثلها، ولا يختص ذلك بصورة دون صورة ولا وقت دون وقت، والمراد بالشاهد ما علم ثبوت حكمه

---

(١) هكذا في المخطوط.

وبالغائب ما يشبهه لا ما شوهد أو غاب.

والمعجزة تشبه ما صورناه من كل وجه، فلا حاجة إلى رابط أو جامع، وبالجملة إذا ثبتت المعجزة فوجه دلالتها على الصدق معلوم ظاهر، ولا يستريب المعاند في ذلك، بل في وجود شروطها واجتماعها، وإذا وجدت علم وجه دلالتها قطعًا.

وقال المعتزلة: إذا كان الرب يخلق أفعال العباد فيضل ويهدي من يشاء ويخلق الكفر والإيمان، فيجوز خلق المعجزة على يد الكذاب، وأيضًا فالمعجزات مقدورة له تقارن صدق الصادق وكذب الكاذب، ولا يؤثران فيه، وفي ذلك إيهام وخلط دلالة الصدق بما يقدح فيها قالوا: لا يلزمنا نحن ذلك لقولنا بالعدل والصلاح وعدم إرادة المعصية.

قلنا: هذا لازم لكم أولًا في القدر. فنقول: هل تدل المعجزة على الصدق أو لا؟ فإن الأفعال المألوفة والتي لم تجتمع فيها الشروط السابقة لما لم تقتضِ صدقًا لم تختص بالصادق. وجاز ظهورها على الكاذب ومجرد إرادة الصلاح لا توجب تخصيص الأفعال المعتادة بالصادقين فأوضحوا أولًا وجه دلالة المعجزة على الصدق، ثم امنعوا ظهورها على الكاذب باللطف والصلاح.

فإن قيل: لو وقع الخارق موافقًا لدعوى الكاذب كوقوعه للصادق لم يتميز الصادق عنه وفيه فساد الخلق.

قلنا: إنما يلزم ذلك إذا ثبت دلالة المعجزة على الصدق.

فإن قيل: العلم تدل عليه مع أنها طريق العلم به لزم العجز عن نصب دليل على صدقه.

قلنا: قد مرَّ جوابه، وعمدتهم في إثبات دلالة المعجزة على الصدق قصد التصديق، ولا يتم ذلك لهم؛ لأن بعضهم ينفي الإرادة مطلقًا، كما مر وعندهم أن الصفة [٢٤٢/أ] إنما تكون إيجابًا أو ندبًا بالإرادة، فإذا نوقشوا فيها رجعوا إلى تخصيص الأقوال بجهاتها وإذا تورطوا فيه رجعوا إلى الإرادة فيلزم أن يجهلا معًا.

فإن قيل: هل يجوز ظهور الخارق على يدي الكاذب؟

قلنا: قال الأئمة: هو مقدور غير واقع بخلاف المعلوم.

وقال الشيخ أبو الحسن: ليس مقدورًا، ولا ممكنا؛ لأن الخارق دالٌّ على الصدق في الجملة، فلو جاز ظهوره مع الكاذب انقلبت الدلالة وهو محال؛ لأن ما وجب كونه دليلًا يمتنع كونه غير دليل، ولأن المعجزة يجب اقترانها بالصدق كاقتران الألم

بإدراكه فيمتنع انفراده عنه كالحياة مع العلم والإرادة، واختار المصنف ما قاله، وعلى الأول قال بعضهم: أجرى اللَّه تعالى العادة باقتضاء المعجزة التصديق، فلو انخرقت العادة فيه على الطريقين فالخارق مأمون وقوعه على يد الكاذب والخلاف في وجه امتناعه.

القول في كرامات الأولياء

وقد أنكرها معظم المعتزلة، وأجازها أهل الحق ولم ينكرها أحد منهم. قال المعتزلة: لو ظهر الخارق على غير نبي بطل وجه دلالته، ورُدَّ بأنه لا بد لخروجه عن العادة فقط، فإن بدء الخلق من أعظم الخوارق، وكذلك مبادئ الساعة، ولا دلالة هناك.

قالوا: لو جاز ظهور الخارق على الولي جاز استمراره، وتكرر فيصير معتادًا؛ وذلك يمنع النظر في معجزة نبي لو ظهر بمثله، ورُدَّ بمنع جواز ظهوره، كذلك، وقد مر منعه في حق النبي ومعظم مثبتي الكرامات جوزوا توالي الكرامات على الولي في خفاء، وعدم شيوع إذا لزم الطريق ووافقه التوفيق والمعجزة تمتاز عن الكرامة المتكررة بالتحدي ومعانقة دعوى النبوة وغير ذلك، وإنما تنخرم دلالة المعجزة لو وقع مثلها من كل وجه، ولم تتضمن دلالة، وليس هذا كذلك، ولم يؤخذ مثل المعجزة بشروطها من غير نبي قالوا: لو ظهر الخارق على الولي، فإن لم يدل على شيء فهو عبث، وإن دلَّ فما وجه دلالته؟ وهذا فاسد، فإن الكرامة لا تدل لذاتها، ولكن أجمع أهل الملة أنها لا تظهر على فاسق ولا فاجر، وإنما تظهر من مطيع عابد، وكان ظهورها [٢٤٢/ب] دليلًا على طاعة من ظهرت عليه ودينه، ولولا الإجماع لما امتنع عقلًا ظهورها على فاسق وفاجر.

وعن القاضي: يجوز ظهورها عليه استدراجًا، وزاد فأجازه في الرهبان أرباب الصوامع على كفرهم.

قال المصنف: وليس في العقل ما يقتضي منعًا، ولا جوازًا، واختلف في دلالة الكرامة على الولاية فقيل إنها دالة على ولاية من ظهرت عليه، كما تدل على طاعته في الحال؛ إذ لا تنخرق العادة إلا لنبي أو ولي.

وتدل أيضًا على أنه يختم له بالسعادة؛ إذ لو كان في علم اللَّه تعالى خلاف ذلك، كان من ظهرَتْ عليه عدوًّا للَّه فلا يُكْرِمُهُ.

وقيل: لا تدل على أمر في العاقبة ولا في الخاتمة؛ إذ لو دلت عليه لربما ركن إليها ولفتن بها وأمن المكر، وذلك خلاف ما عليه أهل الحق لقوله تعالى: ﴿ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ [الأعراف: ٩٩]، ولا تدل أيضًا على عصمة من صدرت منه ولا على صدقه.

قالوا: لو كان ذلك جائزًا كان الصحابة أولى به؛ لأنهم أفضل الخلق بعد الأنبياء وأجيب بالتزامه، وقد جاء عنهم من ذلك ما لا يُنكر؛ لقصة الصديق مع زيد بن حارثة، وقصة الفاروق مع سارية، وغير ذلك كما سيأتي.

وقد اختلف في أن ما كان معجزة لنبي هل يجوز أن يكون كرامة لولي فمنعه قوم، وأجازه المحققون وفصَّل القاضي فقال: الآيات العظيمة كإحياء الموتى، وفلْق البحر، ونُطق الجماد لا يجوز وقوعها كرامة لولي، ويجوز غيرها.

ودليل جواز وقوع الكرامات أنها مقدورة باتفاق، وممتازة عن المعجزة بشروط وصفات، ولم يرد نص على منعها؛ فوجب القطع بجوازها، ويعضده وقوعها كثيرًا وهو دليل الجواز وزيادة وليس في العقل ما يحيلها. ودليل الوقوع في الجملة قصة أصحاب الكهف المذكورة في القرآن، ولم يكونوا أنبياء بالاتفاق، وإنما هم أولياء وكذلك قصة أم موسى حيث ألقته في البحر واثقة بوعد اللَّه إياها برده إليها فسلم ورد إليها وقصة مريم عليها السلام؛ إذ كان زكريا يجد عندها الشيء في غير وقته فتقول هو من عند اللَّه، وهذا يتوقف على أنها لم تكن نبية، وليس في العقل ما يمنع نبوة المرأة (١)، وعدم الوقوع لا يدل على عدم الجواز، ومعلوم أن مريم أفضل من كثير من رجال زماننا، وبعض الجنس غير مانع لوجوده في الصفتين وأيضًا فلم يزل المسلمون ينقلون كرامات الأولياء ويذكرونها، ويتحدثون بها [٢٤٣/أ] ويسمعونها، فلو كانت قادحة في المعجزات مبطلة لها نهى العلماء عن ذكرها ومنعوا نقلها.

فصل:

قال العلاف وعباد: يجب أن يكون في كل زمان صاحب معجزة دالة على

---

(١) هذه مماحكة من الأشاعرة لا داعي لها، فقد أخبرنا الشرع بأنه لا توجد امرأة نبية، فلا داعي لافتراضات لا أصل لها، قال تعالى مشيرًا إلى جنس النبي بأنه رجل: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴾ [الأنعام: ٩].

صدقه يحصل بقوله العلم بالأنبياء الماضين، وهي في زماننا، قوم من الأمة لم يبدلوا، ولم يغيروا قد خصوا بالإخبار عن البلاد والقرون الخالية يوجب ذلك العلم الضروري بما أخبروا به، ولا يحصل ذلك كافر ولا فاسق، وقد أخبر هؤلاء بنبوة محمد ﷺ وغيره، قالا: ولا تدل المعجزة بعد موت النبي بل في حياته فقط.

قال القاضي: وهذا كفر وخروج من الدين، فنقول المعجزة هي التي تقع نادرًا شاذًّا أو لم يزل الناس يعلمون البلاد الشاسعة والحوادث الماضية والأخبار المتواترة المعتدة للعلم في كل زمان فلا يختص ذلك بخبر صاحب الوقت ولا بمن وصفوه من المؤمنين، فلم لا يحصل العلم بخبر غيرهم إذا تواتر، كما يحصل غيرهم، وأيضًا فإن دلالة المعجزة على صدق المدعي لا تتوقف على مشاهدتها، ولا يختص العلم بها بمن رآها فإن من غاب عن المجلس الذي فرضنا صورته في تصديق بشر ادعى رسالته ففعل ما سأله فيه لو أخبر بصفة المجلس وتفصيل ما وقع فيه قطعًا أن الملك قصد تصديق المدعي بفعل ما سأله ولو خص بالعلم بدلالة المعجزة من رآها فقط لم تثبت في حق الأعمى؛ ولأن من غاب من أمة كل نبي عن حضرته، ولم يشاهد معجزته أكثر عددًا ممن حضر وشاهدها، فلو توقف ثبوتها على رؤيتهم لم يلزمهم متابعته، ولا الإيمان به؛ ولأن العلم بحاجة الفعل إلى الفاعل مستوٍ [1] فيه الغائب والشاهد، فإذا لم يجب ذلك في الدلالة العقلية لم يجب في غيرها؛ ولأن النظر في المعجزة إنما يكون بعد وقوعها فلو كان انقضاؤها مبطلًا لدلالتها لم يمكن ثبوتها ولا اقتصر الناقل على نقل وجود الشيء والحكم برسالته ولم يذكر شيئًا من آياته لم تثبت نبوته ولم يجب اتباعه.

فإن قيل: المعدوم منفي والاستدلال إثبات فلا يكون المنفي دليلًا.

قلنا: بل يجوز الاستدلال به فإن عدم وجود السواد في محل يدل على وجود غيره فيه وكما يقبح كونه مدلولًا عليه ومعلومًا ومرادًا.

فصل: الكرامات لا تقع على حسب قصد الولي واختياره عند الكثيرين:

قال كثير ممن أثبت الكرامات: إنها لا تقع على حسب قصد الولي واختياره وإذا قصدها لا تقع فرقًا [٢٤٣/ب] بينها وبين المعجزة، والأصح جواز ذلك، فإن ما دل

---

(١) في المخطوط « مستوي »، والصواب ما أثبته.

على جواز وقوعها في الجملة دال على جواز وقوعها على وفق قصده والفرق بينها وبين المعجزة يحصل بغير ذلك.

ثم اختلف المتجوزون فقال أكثرهم: لا تقع مع الدعوى له لا يشبه بالمعجزة وصفة الدعوى أن يقول: أنا المختص بالكرامات والقائم بالطاعات والذي تنخرق له العادات ويخبر بالمغيبات.

قال القاضي: لو رد الأمر إلى العقل لم يكن فيه مانع، قال: فإن كان ذلك نجاتَه من تلف وخلاصَه من عطب بحيث يعذر فيه فلا يخرجه عن وصف الصالحين، جاز وإلا فلا، ولا تظهر الكرامة على من يقصد التكبر غيره والتفاخر وميل القلوب إليه واعتقاد الناس فيه وجلب الدنيا والشهرة واستعباد الخلق والقطع على اللّٰه تعالى بإكرامه له لخروجه بذلك عن وصف الصالحين وبالإجماع لا يظهر على غيرهم.

قال القاضي: والآيات العظيمة كإحياء الميت [1]، وفلق البحر، ونطق الجماد، لا تقع كرامة لولي، كما مر، ولو جوزنا ذلك فهو غير واقع قطعًا لاطراد العادة بمنعه في زماننا، وفي تجويز خرقها جواز وقوع مستحيلات كثيرة وخوارق العادات تنقسم: فمنها ما يجوزه العقل تجويزًا قريبًا كوقوع المطر في غير أوانه، ومنها ما يكاد العقل يحيله قطعًا كانقلاب البحر دمًا والجبل ذهبًا ولا ضبط لذلك إلا بما يحصل من العلم الضروري في النفس وما يجده العاقل في نفسه، ولا تسمى الكرامة معجزة باتفاق المتشرعين ويختص لفظ المعجزة بآيات الأنبياء لدلالتها على عجز غيرهم عنها.

القول في إثبات السحر وما يفعله الساحر والفرق بينه وبين المعجزة

أما الأول: فأهل الحق متفقون عليه خلافًا للمعتزلة والقدرية، وقد نطق القرآن بذكره في آيات كثيرة، وثبت أن لبيد بن الأعصم [2] سحر رسول اللّٰه ﷺ، وأن يهودية سحرته، وجاء أن جارية لحفصة سحرتها؛ فأمرت بقتلها، وغير ذلك، ولم يزل الناس يذكرون السحر ويتحدثون به وينقلونه ويثبتون حكمه، فلا وجه لإنكاره بعد ذلك.

---

(١) في المخطوط « الموتى »، ولكن يوجد استدراك لها في الهامش الأيسر بأنها « الميت ».

(٢) يهودي كان في المدينة يعمل بالسحر.

وأما الثاني: فقيل إنما يثبت به رقى أجرى اللَّه تعالى العادة بها إذا وقعت على وجه خاص فرقت بين محبين، وباعدت بين إلفين كقوله [٢٤٤/أ] تعالى: ﴿ مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ﴾ [البقرة: ١٠٢]، ويثبت به ضرب من التخيل كالذي فعله سحرة فرعون، حيث جعلوا الزئبق في الحبال والعصي، فلما لفحتها الشمس تحرك الزئبق فيها فكانت كالحيات في النظر لا في الحقيقة لقوله تعالى: ﴿ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴾ [طه: ٦٦].

وقال المحققون: يجوز أن تقع به أمور محققة في العادة، وإن كان ذلك من فعل اللَّه تعالى، ويجوز أن يرق جسم الساحر حتى يدخل في مضيق، وأن يطير في الهواء، ويمشي على الماء ويقف على رأس قصبة.

قال القاضي: ولا يقع به إلا ما هو مقدور للبشر وفي محل قدرته، ولا يقع به نحو إحياء ميت ونطق جماد وبرء أكمه وإبداع جسم بالإجماع، وإن لم يمتنع عقلًا كصدور الخارق من الفاسق.

أما الثالث: فالفرق بين المعجزة والسحر كالفرق بينها وبين الكرامة فإذا ادعى ساحر النبوة وتحدى ببعض ما قلناه فلا بد من أحد أمرين: إما أن يمتنع عليه ما يريد فعله ويتعذر منه ما اعتاده أو تقدر له أن يكشف أمره ويبين باطله ويفضح سره.

القول في الشياطين والجن والكهنة

وهذا أنكر وجودهم كافة الزنادقة وجمهور القدرية، وكثير من الفلاسفة، ولا يبعد إنكارهم ممن لا شرع له ووجودهم حق ثابت يدل عليه من القرآن قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ﴾ [البقرة: ١٠٢] وقوله: ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ ﴾ [الأحقاف: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿ وَٱلشَّيَٰطِينَ كُلَّ بَنَّآءٍ وَغَوَّاصٍ ﴾ [ص: ٣٧] وهو كثير.

ومن السنة قصة ليلة الجن وهي في الصحاح، وما رواه مالك في الموطأ « أن رسول اللَّه ﷺ رأى عفريتًا يطلبه بشعلة من نار فقال له جبريل عليه السلام **ألا أعلمك** كلمات إذا قلتهن طفئت شعلته؟ قال بلى. قال جبريل: قل: أعوذ بوجه اللَّه الكريم وكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما نزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ذرأ في الأرض وشر ما يخرج منها ومن شر الليل والنهار

وطوارقهما إلا طارقًا يطرق بخير » [(١)]، وغير ذلك ومن تتبعه ألفاه كثيرًا.

وأجمع الناس في عصر الصحابة والتابعين على وجودهم والاستعاذة منهم ويكفي قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ [النحل: ٩٨]، وليس في العقل ما يمنع وجودهم، وإنما استبعد المنكر وجودهم بحيث لا نراهم وليس ذلك ببعيد فإن الملائكة الحفظة الموكلين بنا كذلك.

وأما الكهنة الذين كانوا يخدمهم الجن ويخبرونهم بأحوال البلاد البائنة والقرون الماضية والحوادث الآتية فإن وجودهم وإخبارهم معلوم مشهور في زمن النبي ﷺ وزمن الصحابة والتابعين، وقصصهم مذكورة مدونة ومنهم: شق، ومطيح، وابن صياد، ولا ينكر ذلك عاقل.

فإن قيل: إذا قلتم ذلك لزمكم إثبات آيات الدجال. قلنا: ما صح إخبار النبي ﷺ به عنه، قلنا به، وقد ثبت أنه يدعي الربوبية، ويدعو الخلق إلى عبادته، ولا يبعد عندنا ظهور الآيات على من يدعي ذلك، لكن لا يدل على صدقه، فإن صفات الحدوث وسمة الحاجة ظاهرة عليه بادية فيه، والعاقل يفرق بين الرب بوجوه ولو ظهر عليه آية لم يقدح في المعجزة؛ لأن المعجزة إنما تدل لنزولها منزلة التصديق بالقول عند دعوى النبي إرساله، وسواء له ظهورها على وفق دعواه، ولا يتصور ذلك من مدعي الربوبية فإنه لا يضيف الآية إلى غيره ولا يجعلها تصديقًا من الله له [فهي] [(٢)] غير مستجمعة للشروط السابقة لا يقدح في المعجزة، وإنما يقدح فيها إذا جمعت الشروط، ولم يدل على الصدق وهذا ممتنع.

القول في الطرق الدالة على نبوة نبينا ﷺ

والرد على منكريها من اليهود وغيرهم، والكلام في وجوده ﷺ ودعواه النبوة وظهور معجزاته واستجماعها للشروط المعتبرة، وينطق بذلك الكلام في جواز النسخ ووقوعه وهو مذكور في أصول الفقه، وفي باب التعديل.

وأما وجوده ودعواه الرسالة فمعلوم، وقد اختلف اليهود في نبوته، فنفاها قوم

---

(١) الموطأ كتاب الشعر باب ما يؤمر به من التعوذ، مجمع الزوائد – للحافظ الهيثمي – المجلد العاشر – كتاب الأذكار – باب ما يقول إذا أرق أو فزع.

(٢) في المخطوط « كل أنه ».

لامتناع النسخ عقلًا وشرعًا عند بعضهم، وشرعًا عند بعضهم، ثم نفى بعضهم نبوة غير موسى وهارون ويوشع بن النون عليهم السلام، وقال أكثرهم بنبوة كل نبي بعد موسى غير عيسى ومحمد عليهما السلام.

وقال العيسوية منهم هما نبيان أرسل كل منهما إلى قومه فقط، وقد تمسك من أنكر نبوة النبي ﷺ ووجوده [٢٤٥/أ] فإنه لم يثبت ذلك بالتواتر، وهذا باطل فكل طريق في الإخبار علم بها نبوة موسى عليه السلام من مشاهدة جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب لآياته، ونقلها عنه، واستواء عددهم في الطرفين والوسط موجود في الإخبار عن نبوة سيدنا رسول الله ﷺ.

فإن قالوا: لو كان كذلك لعلمنا ثبوته اضطرارًا كما علمتم نبوة موسى عليه السلام.

قلنا: ولو كان ما زعمتم من تواتر الأخبار بنبوته صحيحًا علمها من أنكرها من البراهمة والفلاسفة.

فإن قيل: لم ينكروا الآيات بل ظنوها مخاريق.

قلنا: بل أنكروها مطلقًا، فإن قلب العصا حية من أشد المحال عندهم.

فإن قيل: علموها ولكن عاندوا. قلنا: فكذلك أنتم قبل.

فإن قيل: نبوة موسى اتفق عليها اليهود والمسلمون والنصارى.

قلنا: واتفق على جحدها البراهمة والفلاسفة والطبائعيون، فليس أحد الاتفاقين أولى بالاعتبار من الآخر، وأيضًا فقد وافق على نبوة عيسى أهل أديان مختلفة فالتزموا صحتها.

فإن قيل: لا عبرة بالنصارى لقولهم بالتثليث.

قلنا: فهم من يأباه ويصرف النبوة إلى التعظيم والإكرام، وليس الإسلام شرطًا في الخبر المتواتر.

فإن قالوا: قد نقلنا آثار موسى، ونحن على الذلة وأداء الجزية.

قلنا: وكذلك نقل النصارى آيات عيسى، وبعض المسلمين في أسر الكفار فيلزمكم تصديقها.

فإن قيل: التواتر لا يفسد العلم بنبوة نبيكم، فلا تفيد نبوة غيره أيضًا.

فإن قيل: لا نسلم أن النبي تحدى بالقرآن بل كان يتلوه ويعمل به ويأمر به وينهى من غير تحدٍّ ولا دعوى إلى معارضة.

قلنا: هذا معلوم مشهور شائع ذائع قد طبق الأرض وانتشر وبلغ أقاصي الدنيا، ووضوح ذلك يغني عن إثباته، وفي القرآن آيات كثيرة تدل على ذلك وعلى عجز كافة الخلق عن معارضته والإتيان بمثله، ولا يخفى ذلك على لبيب، ولا يشكك فيه أريب.

وقد اجتهد الخصوم وهم أهل الفصاحة والبلاغة (١)، وبذلوا الوسع في معارضته ومناقضته والتشبيه به، فلم يقدروا على ذلك، ولا يأتي لهم ولا يمكنهم حتى نادوا إلى الجهاد واختاروا الموت ووطنوا نفوسهم على أخذهم بالسيوف وقبولهم الذلة والصغار وبذلهم الخونة، ورضوا بالاسترقاق عجزًا منهم عما راموه وقصروا عما تحداهم به، وذلك بيِّنٌ لمن تأمل.

وقد ذكر هنا [٢٤٥/ب] أسئلة كقولهم إنما تواتر جملة القرآن دون آحاد الآيات، وأن آيات التحدي من أواخر ما ترك وما يتسع الزمان لمعارضتها في حياته، وأن طائفة من المعتزلة لما أنكروا تحديه القرآن فلا يتم دعوى التواتر بالتحدي، وإنه عورض ولم ينقل معارضة لأسباب وأعراض فإنهم تركوا ذلك حذرًا من إيذاء الصحابة لهم وسبهم آباءهم أو إعراضًا منهم عن معارضته واطراحًا له وعدم مبالاة به، وأن المتحدين بهم كانوا قادرين على معارضته وتركوها محافظة على حب المملكة والرعية في الدولة إلى غير ذلك وكلها ضعيفة ركيكة لا تقوم على شيء منها حجة، ولا يدل عليه دليل وأجوبتها أوضح وأبين لكل عاقل وليس في فائدة ولا عائدة فتركناها لذلك.

فصل

من مذهب المعتزلة أن القدرة على شيء قدرة على أمثاله وأضداده، والقادر على ضرب من الكلام قادر على سائره، ويلزم من طرده أن يكون الأعجمي إذا سجع شيئًا من لغة العرب قادرًا على كلام أفصح من القرآن وأبين منه وأبلغ وأجزل وهذا ما أجمعت (٢) الأمة عليه من عجز كافة الخلق عن معارضته والإتيان بمثله.

فإن قيل: إنما عجزوا عن ذلك لعدم علمهم بالترتيب الذي يشبه ترتيبه لا لعدم قدرتهم

(١) نلاحظ هنا أن الجويني هنا يصرح بتفوق العرب من مشركي قريش في الفصاحة والبلاغة.
(٢) في المخطوط « أجمع »، والصواب ما أثبته.

عليه فإن العلم ينافي القدرة عندهم فإن المقيد قادر على الحركة مع صفة منها كما مر.

قلنا: قد كانوا عالمين بترتيب النظم والنثر والحكمة قادرين عليه؛ فيلزم على أصلهم كونهم عالمين بالترتيب المشابه لترتيب القرآن. قالوا: إنما تركوا معارضته؛ لأن اللّٰه تعالى ما علم أنه إذا فعله لم يعارضوه، وهذه دعوى بلا دليل ومن جوز اقتدار العرب على مثل القرآن فقد أبطل إعجازه وخالف الإجماع.

وقيل: إنما لم يعارضوه؛ لأن اللّٰه تعالى خلق فيهم الكف عن معارضته فتركوها اضطرارًا، وهذا مخالف للإجماع، وقد قال الملحدون لم ترد العرب معارضته، ولو أرادوها كانت أهون عليهم.

قلنا: العادة تقتضي المبادرة إلى المعارضة مع توفر الدواعي، وعدم الصوارف، وقد استخف المعتزلة أهل الدهر ومنكري النبوات فقالوا: لم يرد الرب المناظرة، فلو أرادها وقعت وهذا تقشعر منه جلودهم وتكفهر وجوههم.

ثم نقول: لو كان تركهم المعارضة بإرادتهم لم يظهر لهم الإعجاز فإنه إنما يظهر عند قصد المعارضة والعجز عنها فلا يتوجه التكليف عليهم ولا تقوم [٢٤٦/أ] الحجة أيضًا فعندهم أن القدرة على ضرب من الإرادة قدرة على سائرها، فما المانع من وجود إرادة المعارضة وليس أحد المقدورين أولى من الآخر؟ ولو خلق فيهم إرادة عدم المعارضة كانوا مضطرين لا مختارين وهم يأبون أن يضطر الرب إلى العبد شيء من وجوه التكليف بالديانات وأيضًا فالقرآن حسن النظم، ومثلهم يشبهه في الحسن والصرف عن الحسن قبيح والرب لا يفعله عندهم.

فإن قيل: إنما يحسن القرآن بكونه معجزًا ومعارضته تقبح لقدحها في النبوة.

قلنا: الحسن والقبح عندكم صفة نفسانية والصرف حسن لعينه، وكل أخبار القرآن صدق فيكون حَسَنًا.

القول في وجه إعجاز القرآن

قال أهل الحق: وجه إعجاز القرآن في صفتين: إحداهما: النظم البديع الخارج عن أوزان كلام العرب مع إفادة أحسن المعاني، والثانية: البلاغة، وسيأتي بيانها، فلو قدرنا كلامًا فيه أحد الضدين لم يكن معارضًا له ولا مشبها به.

وقال بعض المعتزلة: الإعجاز في نظمه فقط. وقيل في بلاغته فقط، وقيل: في

صرف العرب عن معارضته. وقيل: في عدم تناقضه مع طوله. وقيل في موافقته لقضية العقل. وقيل: في قدمه.

وقال النظام: كانت العرب قبل البعثة قادرين على القول بمثله ثم صُرفُوا عنه. وقيل: المعجزة قسمان: إما بفعل ما يعتاد، وإما منع ما يعتاد. وكلاهما خارق للعادة والقرآن خارق للعادة على الصحيح ولا يبعد كونه من القسم الثاني.

والحق أن القرآن لم يوجد مثله ولن [1] يوجد أبدًا، ففي وجوه إعجاز القرآن ما فيه من الأخبار بالمغيبات والإنباء عن الحوادث المتحددات، وإنما ذكرت البلاغة والنظم فقط لوجودهما في القرآن فأما الأخبار فهي في بعضه لا في كله.

وإنا قلنا: وجه الإعجاز وجود الصفتين المذكورين؛ لأنا لو اكتفينا بالبلاغة فقط فربما وجد في بعض الخطب والقصائد ما يشبه السور القصار في الجزالة والبلاغة ويلتبس وجه التفاضل على من لم يعرف أنواع وفنون الفصاحة ومراتب المعاني، فلا يظهر له الفرق، ولا يتم له الاستدلال، ولو اكتفينا بالنظم فقط فربما وجد ما يشبه نظم بعض السور، وهو ركيك مستهجن، تنبو عنه الأسماع، وتمجه الطباع كقول مسيلمة: « الفيل ما الفيل، وما أدراك ما الفيل، له ذَنَبٌ وبيل، وخرطوم طويل »، فمثل ذلك لا يكون معارضًا؛ ولأنه قد ثبت التحدي بالقرآن [٢٤٦/ب] وهو مشتمل على البلاغة الرائعة والنظم الخارج عن أوزان كلام العرب وأشعارهم وخطبهم وترتيلاتهم؛ فكان وجه إعجازه اشتماله على الصفتين المذكورتين.

وعن القاضي: لو جعلت النظم وحده مع إفادة المعنى معجزًا لم أبعد. قال الإمام: وليس بسديد.

وقولهم: وجه الإعجاز صرف العرب عن معارضته تقدم الكلام عليه. وقولهم وجه الإعجاز عدم تناقضه مع طوله وامتداد زمان نزوله فاسد لوجود ذلك في كلام غيره وليس معجزًا؛ ولأنه دعوى مجردة ولا دليل. قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢]؛ لاحتمال أن يراد بالاختلاف تباين النظم والخروج عن حد البلاغة أو أن ما تضمنه من الأخبار،

---

(١) في المخطوط « لا »، والصواب ما أثبته.

لا يختلف فيه أهل الكتاب وغير ذلك، وغاية ما في الآية أن ليس فيه اختلاف، ولا يدل ذلك على أن الكلام الطويل الخالي من الاختلاف معجز خارق للعادة.

وقولهم: وجه إعجازه موافقته لقضايا العقول فاسد؛ لأن كلام الرسول ﷺ كذلك، وكذا ما في التوراة، وكلام العلماء والحكماء، وليس شيء من ذلك معجزًا، وقولهم: وجه إعجازه كونه قديمًا لا محصول له، وإنما قال به بعض الحنابلة فنقول لهم: إن زعمتم أن التحدي وقع بالحروف والأصوات بينا حدوثها بما تقدم، وإن وافقتم على أن كلام اللَّه تعالى ليس بحرف ولا صوت، ومع ذلك تعلق التحدي به دون النظم والبلاغة، خرقتم الإجماع أولًا.

وأيضًا فإن الصفة القديمة لم يدركها العرب بحاسة، وإنما سمعوا كلامًا منظومًا على وجه خاص؛ ولأن القديم لا اختصاص له بمدعي النبوة، ولو جاز التحدي بالكلام لقدمِهِ جاز بالعلم والإرادة؛ ولأن المعجزة بمنزلة التصديق بالقول فلا يتصور ذلك قبل الدعوى كما مر، والكلام القديم ليس بمعجز عند أهل الحق بل المعجز العبارات الدالة عليه المتصفة بالنظم والبلاغة والقديم لا يتصف بهما.

وأجاز بعضهم وصف القديم بأنه معجوز، وليس إعجازه لقدمِهِ، كما قال الخصم فإن أطلق ذلك فبطريق التجوز والتوسع لارتباط المعجزة به.

قال القاضي: ظهور القدرة في قلب العصا حية هو المعجز، ونفس القدرة ليست معجزة، بل ظهورها بطريق خاصة هو المعجز. قال: ولا يبعد أن يقال: القرآن سور وآيات أي أنه مقروء بهما وقولهم إعجازه من حيث كان عبارة عن كلام اللَّه تعالى [٢٤٧/أ] فاسدٌ أيضًا لإمكان التعبير عنه بكل لغة فيلزم وصف الكل بذلك.

فإن قيل: ما وجه الإعجاز في تضمنه الإخبار بالغيوب؟

قلنا: إذا تكرر الإخبار مع الإصابة وجاوز حد ما يقع اتفاقًا كان معجزًا، ثم الإعجاز ليس في نفس الخبر؛ لأن كل أحد يمكنه النطق بمثله: ولا في المخبرات؛ لأنها قد تكون معتادة فلا تكون معجزة، بل الإعجاز في الأخبار الموافقة للواقع تميز النبي بالعلم بها والاطلاع عليها، والإخبار قد يكون عن ماضٍ كسِيَر الأمم الماضية والقرون الخالية من غير دراسة كتب ولا تلقف من عالم. وقد يكون أمر مستقبل ينتظر وقوعه، وقد يكون عن أمر واقع في الحال منجز، فالأول والثالث يثبت الإعجاز بهما في الحال مع الموافقة، ولا يثبت

في الثاني حتى يقع المخبر به موافقًا للخبر، وقد تضمن القرآن الإخبار عن غيوب كثيرة متوقعة فوجد أكثرها في زمانه ﷺ، وسيوجد باقيها. فمنه قوله تعالى: ﴿ الٓمٓ ۞ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۞ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۞ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾ [الروم: ١ – ٤] فأخبر بما وقع بين الفرس والروم، وأن الفرس غلبوا الروم، فكان كذلك، وأخبر أن الروم يغلبون الفرس في بضع سنين، وهو ما بين الثلاث إلى التسع فكان كذلك، ووقع ما أخبر به كما قال.

ومنه قوله تعالى: ﴿ لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّۖ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَۖ فَعَلِمَ مَا لَمۡ تَعۡلَمُواْ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتۡحٗا قَرِيبًا ﴾ [الفتح: ٢٧]، ودخلوه [١] عام الفتح، ومنه قوله تعالى: ﴿ سَتُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ قَوۡمٍ أُوْلِي بَأۡسٖ شَدِيدٖ تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَۖ ﴾ [الفتح: ١٦] فكان ذلك قتال بني حنيفة في زمن الصديق ﵁، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِذۡ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحۡدَى ٱلطَّآئِفَتَيۡنِ أَنَّهَا لَكُمۡ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيۡرَ ذَاتِ ٱلشَّوۡكَةِ تَكُونُ لَكُمۡ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلۡحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقۡطَعَ دَابِرَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [الأنفال: ٧]؛ فكان ذلك قبل بدر، قتْل حماتهم، وأسْر سراتهم، وهو في القرآن كثير، وأما ما فيه من أخبار الأمم الماضية والقرون الخالية فواضح لا يخفى ومعلوم، أنه ﷺ كان أميًا، ونشأ بمكة، ولم تكن العرب تعرف الماضين ولا سير المتقدمين، ولا تقرأ ولا تعناها [٢] فإنما كان ذلك شأن اليهود وكانوا بالمدينة وما حولها، ولم يكن النبي ﷺ يخالطهم ولا يجامعهم ولا سافر قط إليهم ولا انفرد بسفر يمكنه التعلم فيه ولا مارس شيئًا من كتبهم، ولا رافق من يتلقف ذلك منه. وقد أخبر عن الماضين بمثل ما في كتب اليهود التي يدرسونها وما تقوله أخبارهم التي [٣] يعتقدونها [٤] وذلك من أعظم الدلالة على صدقه في [٢٤٧/ب] دعواه وتأييده من مولاه، ووجه الإعجاز فيه غير خاف عن لبيب.

---

(١) في المخطوط « ودخلوها »، والصواب ما أثبته.
(٢) هكذا في المخطوط.
(٣) في المخطوط « الذي »، والصواب ما أثبته.
(٤) في المخطوط « يعتقدونه »، والصواب ما أثبته.

القول في بلاغة القرآن وما يتعلق بها

أما كونه - القرآن - بليغًا غير ركيك ولا غث، فمقطوع به، فإن فرض اعتراض نادر ففي آية أو نحوها لا في الكل، وإنما الكلام في بلوغه أقصى مراتب البلاغة ومجاوزته سائر ضروب الكلام وزيادة فصاحته على كل كلام وإربابه في ذلك على أقوال الخلق، ولا بد من فرق بينه وبين غيره ظاهر يمتاز به عنه في البلاغة والفصاحة، ولا يكفي في درك ذلك مجرد الظن والحدس، ولا يقال إن بلاغته انتهت إلى غاية ليس في مقدور الرب إعلانها، فإن لم تقم على دليل قطعي بل هو أبلغ وأفصح من سائر كلام البشر ما وجد منه وما سيوجد.

ثم قال بعض الأئمة من أبناء البلاغة: لا تنحصر فليس رتبة إلا ويمكن إعلانها. وقال القاضي: يجب أن تكون مضبوطة في علم اللَّه؛ لأن البلاغة التعبير عن المعاني الصحيحة بالألفاظ الرائقة، والعبارات مضبوطة فلو كانت البلاغة منحصرة لزم حصول ما لا يتناهى من متناه وهو مخالف. وقال أيضًا: وجوه النظر لا تتناهى مع فرض استقرار اللغة بخلاف البلاغة.

قال المصنف: وفيه نظر فإن النظم ضرب من التأليف فإذا فرضنا دوام اللغة بما يتألف منه النظم مضبوط، فيجب أن يكون النظم أيضًا ومثله بالعدد فإن الثلاثة لما كانت محصورة كانت الوجوه الممكنة في ترتيبها محصورة.

فصل: في تعريف البلاغة:

البلاغة: التعبير عن المعنى الصحيح بما يطابقه من اللفظ الرائع بغير نقص ولا زيادة.

وقيل: بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في قلبه مع التحرر عن التطويل الممل والتقصير المخل، ومهما زاد الكلام في إفهام المعنى وجزالة اللفظ والبعد عن الرِّكَّة والغثاثة، كان أبلغ حتى ينتهي إلى الغاية في علم اللَّه تعالى.

وقيل: في حد البلاغة غير ذلك، وليس هذا موضعه.

فنقول: الدليل على أن بلاغة القرآن فوق كل بلاغة قسمان:

القسم الأول: يدل دلالة إجمالية، وهي ما مر من ثبوت عجز الخلق كافة عن

معارضته والإتيان بمثله مع تحدي الرسول إياهم به وحجاجه لهم واستدلاله عليهم [٢٤٨/أ] ودعواه إياهم إلى تصديقه والإقرار به ويصيب القتال معهم عليه، ولو قدروا على معارضته، والإتيان بمثله لبادروا إليه، وسارعوا وعارضوا ونازعوا، فلما لم يفعلوا عُلم قطعًا عجزهم وقصورهم.

وأما القسم الثاني: وهو الدلالة التفصيلية، فهي خارجة عن الحصر والضبط، ولو اجتمع كل أديب وخطيب وشاعر لبيب ومجتهد مصيب، لما أدركوا تفصيل بلاغة القرآن وفصاحته وجزالة ألفاظه وعذوبتها ورشاقتها وحلاوتها وطلاوتها، وصحة مبانيها ووضوح معانيها ومطالعها ومقاطعها وفواصلها، وغير ذلك من أساليب البلاغة وفنون الفصاحة، ولا أحاطوا به علمًا ولا بلغوا منه الغاية، وإن طالت أعمارهم وتمادت أيامهم وبذلوا جهدهم وأداموا كدهم في ضبط ذلك وعده وحصره وحده فإن للبلاغة أركانًا منها: حسن الاختصار مع البيان، وهو كثير في القرآن كقوله تعالى: ﴿ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ ٱلصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا ﴾ [العنكبوت: ٤٠] فذكر سائر الأقسام مع حسن اختصار، وقوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ ﴾ [هود: ٤٤]، ومنها البسط مع عدم الحشو وغير ذلك وكل نوع من أنواع البلاغة وفن من فنون الفصاحة موجود في القرآن على أتم وجه وأبينه وأكمل وضع وأحسنه، مثل حكاية الأحوال وضرب الأمثال، وتناسب المطالع والمقاطع وترك الجواب عند الدلالة عليه والاستعارة والتشبيه والكناية والتعريض والحذف والإضمار وغير ذلك. ومن أعظم أركانها الاجتماع في المعارضة عند السماع وتعددها عند المحاولة وذلك موجود في القرآن للمتأمل.

فإن قيل: زعمتم أن القرآن خارج عن نظم الشعر وأوزانه وليس كذلك فإن فيه الموزون نحو قوله تعالى: ﴿ لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ [آل عمران: ٩٢][1]، وقوله تعالى: ﴿ وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا ﴾ [الإنسان: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ ﴾ [فاطر: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝

(١) وفي المخطوط « مما تحبوا »، وهو خطأ والصواب ما أثبته.

﴿وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢، ٣]، وغير ذلك.

قلنا: لا تكون هذه الكلمات موزونة إلا بزيادة فيها أو نقص منها أو إشباع حركة أو تشديده أو نحو ذلك فإن بقيت بحالها [٢٤٨/ب] لم تكن موزونة، ولو سلم أنها موزونة لم يكن ذلك قدحًا فيما قلناه، فقد تقع في الخطبة والرسالة وكلام البليغ ألفاظ موزونة على قانون أبحر الشعر ولا تسمى شعرًا.

فلو قال قائل لعبده: « أغلق الباب واحضرْ لي طعامًا يا غلامي »، أو قال: « خذ من الكيس فلوسًا تشتري منها طعامًا »، أو قال: « كُلْ من الخبز إذا شئْتَ ولا تأكل إدامًا »، كان ذلك موزونًا على أبحر العروض، ولا يسمى شعرًا، وأيضًا لو عرضنا سورة من القرآن وآية على من طبعه العربية وسجيته قول الشعر.

قولنا له: أهذا شعر؟ لأنكر ذلك وجحده، ولم يتردد في خروجه عن أوزان الشعر وأعاريضه؛ ولأن حقيقة الشعر هو المقفى المصرَّع على أوزان خاصة، وليس هذا كذلك، ثم إن رشاقة نظم القرآن، وجزالة لفظه، وحسن موقعه، وأخذه بمجامع القلوب واحتوائه على قضيات العقول، وغير ذلك من صفاته لا تتوقف على كونه موزونًا أو على وفق أبحر الشعر وأعاريضه، فهذه الصفات ثابتة له بدون ذلك ووقوع شيء منه موزونًا لا يمنع ذلك وقد نطق القرآن وأجمعت الأمة أن ليس بشعر وهذا كافٍ.

أسئلة وأجوبتها:

فإن قيل: كما أنهم دعوا إلى النظر في معجزة الرسول، فكذا دعوا إلى النظر في أدلة التوحيد والعبرة بقضايا العقول، ثم إنهم تركوا النظر والاعتبار مع قدرتهم عليه؛ فيجوز أن يكون تركهم لمعارضته كذلك لا لعجزهم عنها.

قلت: إذا ظهر واحد في قوم وادَّعى تميزه عنهم واستحقاقه لتقدم عليهم، وطلب موافقتهم له وزعم انفراده بما يعجزون عنه وسامهم الذلة والهوان والصغار، إن خالفوه، وقاتلهم إن عاندوه، وكان ما زعم انفراده به وعجزهم عنه مقدورًا لهم وممكنًا صدوره منهم؛ فإن العادة تقضي بمبادرتهم إلى تكذيبه، وردِّ قوله، وإظهار ما زعم عجزهم عنه، والمنازعة إلى نقض كلامه، وإبداء اقتدارهم على ما نفاه عنهم، وهذا أمر معلوم قطعًا في مجاري العادات، مستمرٌّ مطردٌ بادٍ للعقول، لا يخفى على لبيب، وليس ذلك مثل ترك النظر في الأدلة العقلية فإن صاحب الشبهة مصرٌّ عليها

عامل بها و﴿ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [المؤمنون: ٥٣]، ولذلك تبع [٢٤٩/أ] الجهلة أسلافهم وسلكوا مسالكهم واقتفوا آثارهم واضطرتهم عادتهم بذلك فلم يكن ما استشهدوا به من قبيل ما نحن فيه.

فإن قيل: بنيتم إعجاز القرآن على وجود مخالف، وظهور عجزه عن الإتيان بمثله، فلو قدرنا عدم المخالف بَطَلَتْ دلالة الإعجاز، وإذا بطلت في حال بطلت مطلقًا.

قلنا: إذا ظهر النبي وادَّعى النبوة وتحدَّى بآية، ودعا الناس إلى تصديقه وقبول ما جاء به، وآثرهم باتباعه والتزام التكاليف الشاقة ومخالفة المألوفات، وبذل النفوس والأموال والخروج عن الأوطان والمخاطرة؛ فصدقوه وآمنوا به وتبعوه، وقاموا بما أمرهم به ولم يخالفوه ولا عاندوه، ولا ردوا عليه، ولا نازعوه، واجتمع الناس كلهم على طاعته، وانقادوا له، ودانوا بقوله عُلِمَ قطعًا أنه صادق فيما ادعاه، مُحقٌّ فيما زعمه، وكان ذلك منهم أعظم دلالة على صدقه وصحة قوله لاستحالة اتفاق الكل على أمر من غير سبب ولا تواصٍ ولا مواطأة لبعد الديار واختلاف الآراء وتباين المقاصد، وحينئذ لا يكون النبي محتاجًا في تصديقه إلى النظر في معجزته، ولا إلى عجز الخلق عن معارضته، فلو علم اللّه اتفاق الخلق على تصديقه والإيمان به أيده بمعجزة لا تحتاج في ظهورها إلى شيء من ذلك، ولما علم مخالفته بعضهم له معاندتهم جعل معجزته موافقة للحال التي علم وقوعها.

فإن قيل: ظهور العجز موقوف على اجتماع الثقلين على قصد المعارضة، فلا يلزم عدم ظهوره إذا لم يجتمعا. قلنا: قد قال تعالى: ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٣] ولو سلم فإذا كان العجز ظاهرًا عليهم حال اجتماعهم فظهوره على آحادهم أولى.

فإن قيل: لو حصل واحد حيث لم يبلغ الدعوة وادعى النبوة وتحدى بالقرآن فإن عارضه أحد بطل إعجازه وإن عجزوا عنه اشتبه الصادق بالكاذب.

قلنا: لو وقع ذلك وجب أحد أمرين: إما أن يصرف عن ذلك القرآن فبيناه أو يفتقر له من يحفظ القرآن فيقبحه ويكذبه، وكذا لو حمل واحد المغناطيس إلى قوم لا يعرفونه وتحدى بجذبه الحديد، فلا بد إما أن يزيل اللّه تعالى تلك الخاصية منه أو يقيض له من يحمل إليهم مثله ويعرفهم حاله.

فإن قيل: ورد في القرآن التحدي بجملته [٢٤٩/ب] وبعشر سور وبسورة [1] فإن تعلق الإعجاز بكل سوره طويلة كانت أو قصيرة، فإذا أمكن الفصيح البليغ أن يأتي بقدر سورة الكوثر فلا يتم التحدي، وإن تعلق بسورة غير معينة لم يتحقق العجز حتى يعين إن تعلق بالسورة التي منها قوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٣] لم يكن دليلًا على العجز عن غيرها.

قلنا: قال المعتزلة: التحدي يقع بجملة القرآن وهو خلاف النص. وقال القاضي مرة: يقع بكل سورة طويلة كانت أو قصيرة، والأصح عند المصنف، وهو جواز القاضي في النقض واختاره الأستاذ أبو إسحاق أنه إنما يتعلق بسورة يتبين قدرها من الكلام تفاوت رتب البلاغة، فلا بد من طول ما فإن القاصر الدرجة قد يقع لو توقيع وخبر بلفظ بليغ يتعذر على من فوقه، لكن لا يقدر على ما هو أطول وأبسط؛ فالعبرة إذن بما يظهر فيه تفاوت الرتب ولا ينجز ذلك تعدد معلوم ولا بحروف وكلمات معدودة، بل مرجعه إلى عرف الفقهاء وذوي البلاغة.

فإن قيل: الحمل على بعض السور ترك للظاهر. قلنا: من نفى صيغة العموم، لا يلزمه ذلك، ومن أثبتها لا يجعل النكرة في الإثبات منها ولو سلم فالعام يقبل التخصيص، وقد يثبت أن الإعجاز لا يقع بكلمة وكلمتين بل بقدر يقع فيه التفاوت وأحسن قول القاضي: إن الإعجاز والتحدي منحصران [2] في القدر الذي يظهر في مثله تفاوت رتب البلاغة. وأما نحو سورة الكوثر فلا أقطع فيها بشيء، فإن قامت دلالة قطعية قلت بها.

ومما يجب ذكره أن النَّظَّام وأتباعه قالوا: العجز عن المعارضة خاص بزمن النبي ﷺ ولم يقع، وأما بعده فيجوز الاقتدار عليها. فإن وقع لم يكن قادحًا، كما أن الاختيار بعدم تمني اليهود الموت خاص بمن كان في زمنه منهم ولو سميتموه بعده لم يقدح في خبره، وهذا خروج من الدين، وهو متهم بإنكار النبوة وهذا قريب منه، فإن

---

(١) لقد تحدى القرآن منكريه من الكفرة في آيات عدة على أن يأتوا بسورة أو بعشر سور منها: ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٣]، ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [هود: ١٣].

(٢) في المخطوط « منحصر »، والصواب ما أثبته.

معجزة كل نبي إذا لم تتخصص بزمن كان حكمها مؤيدًا وقد اتفقت الكافة على امتناع الإتيان بمثل معجزات موسى وعيسى وغيرهما عليهم السلام. ولو صح قوله في معجزة نبينا محمد ﷺ، لزم طرده في غيره.

وأما قضية اليهود فإنما خص بها هنا من كان زمنه منهم؛ لأنهم الذين بدلوا نعته وكتموا ما [٢٥٠/أ] علموه من صفته، وجحدوا من نبوته وهو المعني بقوله تعالى: ﴿ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ [القصص: ٤٧] أي من تغيير صفته فذمهم على ذلك ووبخهم عليه. وقال: ﴿ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [الجمعة: ٦] أي فيما قلتم واقترفتم: ﴿ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الجمعة: ٧] من الكذب والافتراء والكتم والتغيير.

ومما يتعلق بهذا الباب

الكلام في إثبات النسخ وجوازه ووقوعه والرد على العيسوية (١) القائلين بأنه ﷺ بعث إلى العرب فقط.

فأما النسخ: فقد تقدم بيانه في باب التعديل والتجويز، وهو مستوفى في علم أصول الفقه.

وأما العيسوية: فليسوا أهلًا للمناظرة لضعف حجتهم وسقوط مقالتهم، فإن من اعترف بنبوته وأقر بصدق الحجة لزمه القول بعموم رسالته؛ لأنا نعلم ضرورة أنه كان يعم بدعوته سائر الفرق، وكافة الخلق، وكل الطوائف، ولا يخص بها قومًا دون قوم ولا يميز طائفة عن طائفة، بل طبقت دعوته أقطار الأرض ومن فوق البسيطة وعلى الغير أو نقل ذلك عنه تواترًا يفيد القطع، كما نقل عنه أمره بالصلاة والصوم وتحريم الزنا والقتل وعلم ذلك صورة وبديهة، وثَبَتَ أنه دعا هرقل ملك الروم وكسرى ملك الفرس والنجاشي ملك الحبشة، كما دعا اليهود والنصارى (٢).

---

(١) العيسوية: طائفة من اليهود منهم يقرون بنبوة محمد ويقصرونها على العرب، التبصير: (٨٩، ٩٠)، الملل والنحل: (٩٥).

(٢) بل تعدت دعوته ﷺ عالم الإنس إلى عالم الجنّ كما أخبر بذلك القرآن: ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ۝ قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝ يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ =

وقد قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ [سبأ: ٢٨] وقال: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وقال: ﴿ وَأَرۡسَلۡنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًاۚ ﴾ [النساء: ٧٩] وقال: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ ﴾ [النحل: ٤٤] وغير ذلك.

وقال ﷺ: « **بعثت إلى الأحمر والأسود** » [١]، « **وبعثت إلى الناس كافة** » [٢] وغير ذلك مما تواتر معناه وإن لم يتواتر لفظه. وقد أجمعت الأمة على عموم رسالته وشمول دعوته فإن تمسكوا بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾ [إبراهيم: ٤]، فلا حجة فيه فإن المراد لغتهم التي يعرفونها ويخاطبون بها ولا دلالة فيها على تخصيص دعوة كل نبي بقومه دون غيرهم.

القول في جملة معجزات نبينا ﷺ

هذا باب لا ينحصر ولا ينضبط، ولا يمكن استقصاؤه، ولا يدخل في العد أثناؤه، ولكن نشير إلى أنواعه وثبوته، ونذكر من كل نوع قليلًا من كثير وشزرًا من غزير فإن التفصيل يستحيل عند التحصيل.

ومعجزاته ﷺ أنواع شتى، فمنها [٣]:

١ - نطق البهائم له وفي زمنه:

كما روى أبو سعيد الخدري [٢٥٠/ب] ﷺ قال: « كان راعٍ يرعى غنمه بالحرة فأخذ الذئب منها شيئًا فحال الراعي بينه وبينها. فقال الذئب ألا تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله إلي؟ فقال الراعي: العجب من ذئب يكلمني بكلام الإنس، فقال الذئب: ألا أحدثك بأعجب من ذلك؟ هذا رسول الله بين الحرّتين يحدث الناس بأنباء ما قد سبق. فأخذ الراعي الشياه وأتى بها إلى المدينة وزواها في زاوية من زواياها ثم أتى النبي ﷺ وأخبره الخبر فخرج النبي ﷺ إلى الناس، وقال

= وَءَامِنُواْ بِهِۦ يَغۡفِرۡ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ وَيُجِرۡكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ٣١ وَمَن لَّا يُجِبۡ دَاعِيَ ٱللَّهِ فَلَيۡسَ بِمُعۡجِزٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَيۡسَ لَهُۥ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءُۚ أُوْلَٰٓئِكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ﴾ [الأحقاف: ٢٩ - ٣٢].

(١) مسند أحمد بن حنبل مسند جابر بن عبد الله.

(٢) رواه البخاري - كتاب أبواب المساجد - باب قول النبي ﷺ: « جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا » حديث رقم: (٤٢٧) ضعيف الجامع للألباني.

(٣) هذا الترقيم ليس في المخطوط أضفته لتعم الفائدة.

للراعي: **قم فحدثهم.** فقال ﷺ: **إن من اقتراب الساعة كلام السباع، ولا تقوم الساعة حتى يكلم الرجل شراك نعله وعذبة سوطه** » [١].

وما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما في قصة الأعرابي الذي أناخ راحلته بباب المسجد فقيل لرسول الله ﷺ: « **إنها سرقة فقالت من خلف الباب: والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله هذا ما سرقني وما ملكني أحد سواه** » [٢].

ولما فتح رسول الله ﷺ (....) [٣] وقع في بهمة منها حمار أسود، وكلم النبي ﷺ فقال ﷺ: « ما اسمك؟ قال: بريد بن شهاب، أخرج الله من نَسْل جدي ستين حمارًا كلهم لم يركبه إلا نبي، لم يبق من نَسْل جدي غيري ولا من الأنبياء غيرك قد كنت أتوقعك، وكان يركبني قبلك يهودي، وكنت أعتز به عمدًا، وكان يجيع بطني ويضرب ظهري. فقال ﷺ: سميتك يعضورًا » [٤].

وقصة الجمل الذي جاءه يشكو صاحبه [٥] والضب [٦] الذي سلم عليه [٧]، وغير ذلك وهذا كله ثابت مشهور ومستفيض.

---

(١) صحيح ابن حبان كتاب التاريخ باب المعجزات.

(٢) الثابت في السنة حديث عن ابن عمر قال: « جاءوا برجل إلى النبي ﷺ فشهدوا عليه أنه سرق ناقة لهم، فأمر به النبي ﷺ فولى الرجل وهو يقول: اللَّهم صل على محمد حتى لا يبقى من صلواتك شيء، وبارك على محمد حتى لا يبقى من بركاتك شيء، وسلم على محمد حتى لا يبقى من سلامك شيء، فتكلم الجمل فقال: يا محمد إنه بريء من سرقتي فقال النبي ﷺ: من يأتيني بالرجل؟ فابتدره سبعون من أهل المسجد فجاءوا به إلى النبي ﷺ، فقال: يا هذا ما قلت آنفًا وأنت مدبر؟ فأخبره بما قال، فقال النبي ﷺ لذلك نظرت إلى الملائكة يخترقون سكك المدينة حتى كادوا يحولون بيني وبينك، ثم قال له: لتردن على الصراط ووجهك أضوأ من القمر ليلة البدر »، كنز العمال - للمتقي الهندي - المجلد الثاني - باب في الصلاة عليه ﷺ.

(٣) بياض بالأصل بمقدار كلمة.

(٤) هكذا في المخطوط ولم أعثر له على تخريج.

(٥) سبق تخريجة في هامش رقم (٢).

(٦) في المخطوط « الظب »، ويبدو أنها لغة فيه.

(٧) حديث الضب: « عن عمر أن رسول الله ﷺ كان في محفل من أصحابه إذ جاء أعرابي من بني سليم قد صاد ضبًا وجعله في كمه ليذهب به إلى رحله فيشويه ويأكله، فلما رأى الجماعة قال: ما هذه؟ قالوا: هذا الذي يذكر أنه نبي فجاء حتى شق الناس، فقال: واللات والعزى! ما اشتملت النساء على ذي لهجة أبغض إلي منك ولا أمقت، ولولا أن تسميني قومي عجولًا لعجلت إليك فقتلتك فسررت بقتلك الأحمر والأسود والأبيض وغيرهم، فقلت: يا رسول الله! دعني فأقوم فأقتله! فقال: يا عمر! أما =

ومنها:

٢ - نبع الماء من أصابعه:

عن أنس بن مالك قال: « خرج رسول الله ﷺ يومًا إلى قباء فأتي من بعض البيوت بقدح فيه ماء قليل، فأدخل ﷺ يده فيه فضاق عنها فأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع أن يدخل إبهامه. وقال للقوم هلموا إلى الشراب. قال أنس: رأيت الماء نبع من بين أصابعه. وقال: كانوا بين السبعين والثمانين » (١)، وفيه أحاديث كثيرة صحيحة.

ومنها:

٣ - زيادة الطعام ببركته ودعائه:

أ - روت عائشة رضي الله عنها أن سائلًا أتى النبي ﷺ فقال ﷺ لعائشة: [٢٥١/أ] « **أعندك شيء؟** قالت: فأتيته بلقمة فوضع النبي ﷺ يده عليها، وقال للسائل: **كُلْ فأكل حتى شَبِعَ، وبقيت اللقمة كما هي** » (٢).

= علمت أن الحليم كاد أن يكون نبيًّا؟

ثم أقبل على الأعرابي فقال: ما حملك على أن قلت ما قلت - وقلت غير الحق ولم تكرم مجلسي؟ قال: وتكلمني أيضًا - استخفافًا برسول الله ﷺ؟ واللات والعزى!. لا أومن بك أو يؤمن بك هذا الضب، فأخرج الضب من كمه وطرحه بين يدي رسول الله ﷺ وقال: إن آمن بك هذا الضب آمنت بك فقال رسول الله ﷺ: يا ضب! فأجابه الضب بلسان عربي مبين يسمعه القوم جميعًا: لبيك وسعديك يا زين من وافى القيامة! قال: من تعبد يا ضب؟ قال: الذي في السماء عرشه، وفي الأرض سلطانه وفي البحر سبيله وفي الجنة رحمته وفي النار عذابه، قال: فمن أنا يا ضب؟ قال: أنت رسول رب العالمين وخاتم النبيين، وقد أفلح من صدقك وقد خاب من كذبك، قال الأعرابي: لا أتبع أثرًا بعد عين، والله لقد جئتك وما على ظهر الأرض أحد أبغض إلي منك وإنك اليوم أحب إلي من والدي ونفسي وإني لأحبك بداخلي وخارجي وسري وعلانيتي، أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: الحمد لله الذي هداك إلى هذا الدين الذي يعلو ولا يعلى، ولا يقبله الله إلا بصلاة ولا يقبل الصلاة إلا بقرآن »، كنز العمال - للمتقي الهندي - المجلد الثاني عشر - المعجزات ودلائل النبوة.

(١) رواه البخاري - كتاب الوضوء - باب: الوضوء من التور.

(٢) الثابت في السنة ما رواه أنس بن مالك حيث قال: بعثني أبو طلحة إلى رسول الله ﷺ لأدعوه. وقد جعل طعامًا. قال: فأقبلت ورسول الله ﷺ مع الناس. فنظر إلي فاستحييت فقلت: أجب أبا طلحة. فقال للناس (قوموا) فقال أبو طلحة: يا رسول الله! إنما صنعت لك شيئًا. قال فمسها رسول الله ﷺ، ودعا فيها بالبركة. ثم قال: « أدخل نفرًا من أصحابي، عشرة » وقال: « كلوا »، وأخرج لهم شيئًا من بين أصابعه. فأكلوا حتى شبعوا. فخرجوا. فقال: « أدخل عشرة » فأكلوا حتى شبعوا. فما زال يدخل عشرة =

ب – وحديث أبي طلحة لما رأت أم سلمة النبي ﷺ، وبه أثر الجوع فصنعت له أقراصًا، وجعلت فيه مثل التمرة من السَّمن، وقالت: ادع رسول اللَّه ﷺ، ولا تَدْعُ معه أحدًا، وانظرْ ألا تفضحنا؛ فجاء رسول اللَّه ﷺ، ومعه أصحابه، وهم ثمانون رجلًا فأكلوا كلهم حتى شبعوا، ثم أكل ﷺ وأهل البيت وفضل منه.

ومنها:

٤ - إخباره ﷺ بالغيوب ووقوعها كما أخبر:

أ – روي أنه ﷺ بعث عمَّارًا يستسقي فاعترضه شيطان يمنعه فقاتله عمار ثلاث مرات، ولم يعلم أنه شيطان، فلما عاد أخبره ﷺ بما كان منه وأنه شيطان.

ب – وبعث ﷺ زيد بن [1] أرقم إلى أبي بكر، وقال إنك تجده في داره، وإلى عمر وقال: إنك تجده راكبًا حمارًا وإلى عثمان، وقال إنك تجده في السوق يبيع ويبتاع فوجدهم كما قال.

وأخبر فاطمة رضي الله عنها بموته من مرضه، وأنها أول من يلحقه من أهله. وأخبر أن زينب أول من يموت من نسائه؛ فكان كما قال لهما. وغير ذلك من أحوال الأئمة وأمور الأمة وما وقع في حياته وبعد وفاته.

ومنها:

٥ - تسبيح الحصى في كفه ﷺ:

وهو مشهور رواه أنس بن مالك. وأتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فأكل منه فسبح العنب والرمان، وجمع ﷺ [عمه] [2] وبنيه في بيته وشملهم بملاءته، وقال: هذا عمي صنو أبي، وهؤلاء أهل بيتي فاسترهم اللَّهم من النار كستري إياهم؛ فأمَّنت أسكفة الباب وحوائط البيت، وقالت: آمين، وحنين الجزع إليه، وشهادة الشجرة بنبوته مشهور مذكور.

= ويخرج عشرة حتى لم يبق منهم أحد إلا دخل، فأكل حتى شبع. ثم هيأها. فإذا هي مثلها حين أكلوا منها. رواه مسلم – كتاب الأشربة – باب: جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه بذلك، ويتحققه تحققًا تامًّا، واستحباب الاجتماع على الطعام.

(١) « بن » ليست في المخطوط أضفتها ليكتمل السياق فيبدو أنها سقط من النسخ.

(٢) ليست في المخطوط.

ومنها:

٦ - انشقاق القمر:

وقد نطق به القرآن، وإنما يبلغ نقله حد التواتر، وإن كان من حقه ذلك؛ لأنه وقع لبلاغته غفلة الناس فلم يشاهده جماعة تقوم بهم الحجة، وذكره في القرآن أبلغ فعله كذلك، وهذه الأحاديث وإن لم ينقل كل منها نقلًا متواترًا فإن المعنى الذي اشتملت عليه متواتر معلوم ضرورة؛ فثبت بمجموع ذلك أنه ﷺ كان تظهر عليه الآيات والمعجزات وخوارق العادات كما ثبت كرم حاتم وفصاحة سحبان وعي ناقل[1] وشجاعة [٢٥١/ب] علي وخالد والزبير وعلم المجتهدين وغير ذلك مما نقل آحادًا، وثَبَتَ معناه اضطرارًا، وكما ثبت ظهور الآيات والمعجزات على يديه؛ فلذلك ثبت أنه دعا الناس إلى اتباعه والإيمان به وتصديقه، وتحداهم بما جاء به، وأنه لا يعارضه أحد، ولا يأتي بمثل ما جاء به، ولا بما يبطل دعواه، ولو وقع ذلك لاشتهر وتوفرت الدواعي على نقله وإذاعته لاطراد العادة في ذلك.

وأيضًا فإن الناقلين لهذه الآيات أسندها إلى حضور جماعة من الصحابة، وقالوا إنهم شاهدوها وعاينوها، ووقعت بحضرتهم، ولم ينقل عن أحد منهم أنه أنكر ما نسب إليه من ذلك، ولا جحده، ولا ردَّ على قائله؛ فدلَّ ذلك على صدق الناقل في نقله، ووقوع مخبره، كما أخبر به، فإنا نعلم أن من ادَّعى بحضرة قوم أنهم رأوا كذا وشاهدوا كذا أو علموا أن زيدًا قتل عَمْرًا، ولم يكونوا علموا ما قال، ولا رأوا ما نسب إليهم؛ فإنهم يسارعون إلى إنكاره، ويبادرون إلى جحده فإذا سكتوا ولم ينكروا قوله كان ذلك بمنزلة تصديقهم له بالقول، وهذا مما يقضي العقل باطراد العادة فيه، وليس السكوت هنا مثل سكوت المفتي إذا بلغه ما يخالف اعتقاده؛ لأن السكوت هناك عن إنكار قول الغير فيجوز أن يكون لاعتقاد جواز الاجتهاد في تلك المسألة، وأنه يجب على المجتهد العمل بما ظنه أو لاعتقاد أن كل مجتهد مصيب، فأما هنا فإن السكوت عما نسب إلى الشخص بحضوره والعلم به ومشاهدته، فلو لم يكن الأمر كذلك لم يتصور السكوت وعدم الإنكار في العادة المضطردة.

---

(١) هكذا في المخطوط.

القول في معنى النبوة وأحكام الأنبياء:

أما الأول: فإن معنى النبوة لا يرجع إلى صفة نفسية للشيء من أجناس أعارضه لإمكان تقدير ذلك دونها بل معناها قول الله تعالى لمن يصطنعه، قد أرسلناك إلى الناس فبلغهم عني، وقد مر أن التحليل والتحريم لا يرجعان إلى نفس الفعل.

فأما الثاني: فتجب عصمتهم فيما يبلغونه عن الله تعالى، فإن المعجزة دلت على صدقهم فلو لم يجب بطلت الدلالة، وتجب أيضًا عصمتهم عما يحط من قدرهم من الذنوب، ويوهن رتبتهم إجماعًا ثم قال القاضي وجوب العصمة في غير التبليغ لا يدرك عقلًا، فإن المعجزة لا تدل إلا عليها.

وليس في اللغة ما يدل على امتناع الذنوب مطلقًا، كما لا يدل على انفرادهم بعلم [٢٥٢/أ] الغيوب، وليس في العقل ما يقضي بامتناع الذنوب منهم خلافًا للمعتزلة في الكبائر، وأجازوا كلهم وقوع الصغائر، وأوجب بعض الغلاة عصمتهم عن النوعين.

فإن قال المعتزلة له: إنما امتنعت المعاصي عليهم؛ لأنها لو وقعت سقطت مهابتهم، ونفرت النفوس عنهم، وفيه إفساد الخلق وترك استصلاحهم.

قلنا: قد تقدم الرد على القول بوجوب الاستصلاح، وأيضًا فيلزم من طرد ذلك أن يكون منصورًا مؤيدًا ممدودًا بالعدد والجيوش، ظاهرًا على عدوه في كل واقعة؛ ليكون أجمع للشمل وأتم للهيبة.

فإن قيل: المعجزة تغني عن ذلك كله. قلنا: فكذا ما نحن فيه، وتجويز الصغائر يحرِّم بعض أصولهم، فإنهم قالوا الذنب يعظم بحسب عظمة من أضيف إليه ومثلوه بالسب، فإن سب الكبير، وقذف عرضه أفحش وأقبح من سب غيره؟!!

فإن قيل: هذا يلزم أن تكون الذنوب كلها كبائر فإنها من حيث هي مخالفة للإله الأعظم، وقد يعظم الذنب بحسب عظم من خولف به، ومعلوم أن نعمة الرب على العبد أعظم وأجل من كل نعمة فوجب أن تكون مخالفته وعصيانه أقبح مطلقًا وقياسهم على وجوب العصمة في التبليغ فاسد، فإن الكذب يحرم الثقة بقوله فتنتفي فائدته، وليس غيره، كذلك قد قالوا: القدرة على الشيء قدرة على ضده، وكل

مقدور جائز وقوعه، والأنبياء قادرون على الطاعات وهي ضد المعصية فتكون مقدورة جائزة الوقوع منهم على قولهم، وقد أوجبت الأمة على وجوب عصمتهم مما يوجب هضمهم واحتقارهم، سواء أوجب حدًّا أو لا، وكذا ما يوجب الازدراء، ويؤذن ببعض المروءة يعاب فاعله كالإفراط في البسط وإدامة الهزل والاستهزاء وما يفعله السفلة والأنذال، وإن لم يكن محظورًا في الفقه، فهم معصومون من ذلك كله بالإيقاف وما تجر لذته ونظره وإذا تأحبب [1] في خصام، فلا إجماع فيه ولا قطع وأوجب بعضهم العصمة من هذا القسم، وليس سديدًا فليس في العقل ما يمنعه ولا يقدح ذلك في المعجزة، وقد قال تعالى في يونس: ﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وكان في بطن الحوت معترفًا بالخطيئة بقوله: ﴿ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الأنبياء: ٨٧] [2]، وقال تعالى: ﴿ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسۡتَغۡفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّۤ رَاكِعٗا وَأَنَابَ ﴾ [ص : ٢٤] [٢٥٢/ب] وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ فَتَنَّا سُلَيۡمَٰنَ ﴾ [ص: ٣٤]، وقال تعالى: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ [طه: ١٢١]، وكل ذلك يدل على صدور بعض الذنوب منهم وليس في قضية العقل ما يحيله، نعم لا يجوز إصرارهم على الصغائر وتواطئهم عليها وفاقًا؛ لأنه يلحق بالكبائر، وأما النسيان، فإن لم يتعلق بالتبليغ والتشريع لم يمتنع منهم وإن تعلق به فقال الأستاذ وغيره: يمتنع صدوره منهم؛ لأن المعجزة تدل على الصدق في السامع فوقوع الحلف عمدًا أو سهوًا يبطل دلالتها، وكلام المصنف والقاضي يقتضي جوازه لقوله تعالى: ﴿ وَٱذۡكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾ [الكهف: ٢٤]، وقوله ﷺ: « **إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذ نسيت فكروني** » [3].

قال [4]: ونحن وإن جوزنا النسيان منهم فلا يجوز صدور كلمة الكفر وبدورها منهم، وأما ما ورد أنه ﷺ كان يقرأ سورة: ﴿ وَٱلنَّجۡمِ ﴾ [النجم: ١] فسمع بعض

---

(١) هكذا في المخطوط.

(٢) وفي المخطوط ﴿ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ فقط، وأكملت الباقي للفائدة.

(٣) صحيح مسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب السهو في الصلاة والسجود له حديث رقم: (٢٣٣٩) ضعيف الجامع للألباني.

(٤) أي الجويني.

الحاضرين « تلك الغرانيق العلا، إن شفاعتهن لترتجى »، فالأصح فيه أن الشيطان قال ذلك وشبه صوته بصوت النبي ﷺ فظن السامعون أنه كلامه ﷺ؛ ولهذا نزل قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ ﴾ [الحج: ٥٢] أي في قراءته وقد [ولو] [١] قدر ثبوت ذلك أدى إلى حط رتبتهم ووضع قدرهم وهو ممتنع عليهم كما مر.

فصل: في صدور المعصية قبل النبوة

قال القاضي: لا يمنع عقلًا ولا نقلًا صدور المعصية قبل النبوة، صغيرة كانت أو كبيرة، إنما العصمة بعد البعثة، ولا يبعد تسمية خطيئة آدم كبيرة.

وقال المعتزلة: لا يجوز أن يبعث اللَّه تعالى من وقعت منه كبيرة. وقال القاضي: يجوز أن يسلم كافر، ثم يبعثه اللَّه نبيًا، لكنه لم يقع والرجوع فيه إلى السمع.

وقضية العقل الجواز والنبوة فضل من اللَّه تعالى يؤتيه من يشاء وليست واجبة؛ إذ لا يجب عليه شيء.

وقالت المعتزلة: يجب أن تصدر من النبي قبل بعثه أعمال تكون النبوة ثوابًا لها وهو فاسد لما سيأتي في الوعد والوعيد.

* * *

(١) في المخطوط « وقد »، والصواب ما أثبته.

باب: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وهما واجبان في الجملة عند أهل الملة. وقال الروافض [(١)] لا يجبان إلا في زمن إمام عادل ولا يفعلان إلا بإذنه كإقامة الحدود الخاصة بالإمام ونائبه.

وقال المصنف: واتفقوا على أنه ليس في زماننا إمام ظاهر [٢٥٣/أ] واختلفوا في وجوده مستترًا إلى أجل معلوم.

فنقول أولًا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يدركان عقلًا وطريقها السمع. واختلف المعتزلة فقال الجبائي: هما واجبان عقلًا فيما يدرك حسنه وقبحه بالعقل، وقال ابنه: إن تضمنا دفع ضرر عن الآمر والناهي ولو تركهما تضرر فهما واجبان عقلًا، وإن لم يلحقه ضرر لو تركهما لم يجبا، وهذا فرع من الحسن والقبح العقليين، وقد مرَّ فساده، ولو سلمناه قلنا لو كان ترك الإنكار قبيحًا قبح من اللَّه تعالى إمهال الكفار والظلمة وتركهم، فإن ما يقبح من العبد يقبح من الرب عندهم؛ ولأن ما يقبح عقلًا لا يحل شرعًا وفاقًا، وقد أُمرنا بترك إنكار قبائح كثيرة كتردد أهل الذمة إلى الكنائس، وضرب النواقيس، وشرب الخمر، وأكل لحم الخنزير مع القدرة على منعها فلا تلحق بالعقليات.

وأيضًا فإن الأمر والنهي غير واجبين عند الجبائي لذاتهما، بل لتضمنهما الصلاح واللطف، وقد يكون الأمر بالعكس، ويترتب عليهما فساد كثير، واستدل بأن دفع الضرر عن النفس واجب عقلًا؛ فيجب دفعه عن الغير بالقياس، وهذا لا يلزمنا؛ لأنا ننكر إيجاب العقل، لكن نقول إن وجوب الدفع معلل بما قلت ولو تساوى الحقان في الدفع تساويا في الجلب حتى يقال: يجب أن ينفع غيره كما يجب أن ينفع نفسه ولا قائل به. وأما تفصيل ابنه فلا كلام فيما وافق فيه، والقول في وجوب الدفع عن النفس كما مر.

فإن قيل: إذا لم يجب الأمر والنهي عقلًا فما الدليل عليهما شرعًا؟ قلنا: انعقد الإجماع عليه، وقال به كافة الأمة، وأما قول الروافض يشترط وقوعه في زمن إمام

---

(١) الرَّوافِضُ: قوم من الشِّيعة، سموا بذلك لأَنهم تركوا زيد بن علي؛ قال الأَصمعي: كانوا بايعوه ثم قالوا له: ابْرأْ من الشيخين نقاتل معك، فأَبى وقال: كانا وَزِيرَيْ جَدِّي فلا أَبْرأُ منهما، فرَفَضُوه وارْفَضُّوا عنه فسُمُّوا رافِضَةً، وقالوا الرَّوافِضَ ولم يقولوا الرُّفَّاضَ لأَنهم عَنَوا الجماعات، اللسان مادة: رفض.

عادل وعن إذنه فباطل؛ لأن الناس ما زالوا بعد النبي ﷺ سادرون [١] إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويسارعون إليهما من غير أن يأذن لهم إمام الوقت أو يستنبئهم، ولم ينكر أحد من العلماء عليهم ولا من الأئمة بل كانوا ينكرون الفاعل ويمدحونه ويحرضونه ومنهم من كان يفعل ذلك مع الإمام تقربًا إلى الله تعالى وقيامًا بالحق ودفعًا للظلم فبطل ما قالوه، وأيضًا فإنه لم يكن في عصر الصدّيق إمام عندهم وما زال الصحابة ومن بعدهم على ما قلنا، وفي الباب آيات كثيرة كقوله تعالى: [٢٥٣/ب] ﴿ فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [هود: ١١٦] [٢]، وقوله: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [التوبة: ٧١]، وقوله: ﴿ يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [لقمان: ١٧]، وقوله: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ [الحجرات: ٩]، وغير ذلك ولم يقيد بوقت ولا شرط وجاء في السنة منه كثير كقوله ﷺ: « **لا تقدس أمة لا يؤخذ فيها لضعيفها الحق من قويها** » [٣]، وقوله: « **لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلط الله شراركم على خياركم ويدعو خياركم فلا يستجاب لهم** » [٤]، وقوله: « **لتنكرن المنكر ولتأمرن بالمعروف أو ليدعكم الله لا يبالي من غلب** » [٥]، وغير ذلك.

قال القاضي: لو قيل إن ذلك مما تواتر معناه دون لفظه لم يبعد ويلزم الروافض إذا ظلموا في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم لا ينتصرون ولا يتظلمون ولا يدفعون عن نفوسهم وألا يدعوا [٦] إلى مذهبهم أحدًا ولا يبجلونه فإن ذلك كله أمر بمعروف ونهي عن منكر ولم يأذن فيه إمام بزعمهم!

---

(١) السادِرُ: الذي لا يَهْتَمُّ لشيء ولا يُبالي ما صَنَع، اللسان مادة: سدر.

(٢) يلاحظ أن أجزاء الآيات هنا مقتضبة أتممت ما احتاجه المعنى للفائدة.

(٣) كنز العمال كتاب الأخلاق الإكمال من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٤) الذي في المعجم الأوسط: « لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم » حديث رقم: (٤٦٥٠) ضعيف الجامع للألباني.

(٥) نفس التخريج السابق.

(٦) في المخطوط « يدعون »، والصواب ما أثبته.

فصل

ما يجري فيه الأمر والنهي قسمان:

قسم: يعرفه العلماء وغيرهم كوجوب الصلاة والصوم، وتحريم الربا والسرقة والقتل وقذف المحصنات، فهذا يجب على كل مسلم عاقل الأمر والنهي فيه ولا يختص به العلماء ولا الولاة.

وقسم: لا يعرفه إلا العلماء، فليس لكل أحد أن يأمر فيه وينهى ما لم يكن من أهل العلم وذوي التحصيل فلا يتعاطاه عامي ولا سوقي ولا جاهل بالفقه، فإنه محل نظر لا يقدم واحد عليه بظن ووهم ولا يشترط فيمن يأمر وينهى كونه ورعًا عفيفًا، بل يجب على الفاسق والعاصي من ذلك ما يجب على العدل والطائع، حتى قال المحققون: يجب على متعاطي الكأس أن ينهى عنه الجلاس؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي فرضان وترك المعصية فرض مغاير لهما فتركه لا يسقط واحدًا منهما، وبهذا قال المعتزلة، لكن قالوا: يسقط ثوابه على الأمر والنهي بإصراره على فسقه، وسيأتي بيانه في الوعد والوعيد.

فإن قيل: إذا توجه الأمر عليه بهما فهل يلزمه إذا ما تحمله من الشهادة مع فسقه. قلنا: إن كان فسقه مستورًا وجب عليه وإلا فإن علم أنه لا يقبل ولا يعمل بشهادته لم يجب عليه، وينبغي أن يكون من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ورعًا عفيفًا مواظبًا على الطاعات تاركًا للمحظورات [٢٥٤/أ] ليكون قوله مقبولًا وزجره رادعًا وكلامه صادعًا ووعظه نافعًا فيحق أن تذل الجبابرة وتخضع له الفراعنة وتمتثل أمره الملوك والأكابر، على أن كونه مستورًا إن لم تكن عدالته بتأثيره له، فإن كان بالعكس فعلى ضد ذلك، وإذا لم يوجب الورع فلا بد من ترك المخالفات، وليكن على هيئة الصالحين في التقشف والرثاثة وعدم التصنع والرياء ولزوم التسلية والوقار والرفق والتواضع لله تعالى، ولا يجب أن يذل نفسه ولا يهينها ولا يهضمها، قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [المنافقون: ٨].

حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ثم إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليسا واجبين على الأعيان بل هما من

فروض الكفايات إذا قام بها بعض الناس سقطت [1] عن الباقين، وقد يتعينان إذا اطلع واحد على سببيهما دون غيره فيصير حينئذ فرضًا، كما لو مات واحد، ولم يعلم موته غير شخص واحد فإنه يلزمه غسله ودفنه دون من لم يعلمه، فإذا كان الآمر والناهي يرجو حصول ما يأمر به وترك ما نهى عنه وقع فعله واجبًا، ويكتفى في ذلك عليه بالظن، ولا يشترط القطع بالحصول وإن علم أن أمره ونهيه لا يؤثران شيئًا أو أن الخصم يزداد طغيانًا وتعديًا لم يجب أمره ونهيه، بل يستحب إظهارًا للشعار، وإن جاز الأمران، فالأصح عند المصنف الوجوب؛ لأن الأمر مقصود لنفسه وقبوله ممكن، والنص عليه غير مفيد باختصاص ذلك على قبوله له. ولو خاف الآمر أن يناله ضرر من المأمور لم يجب أن يأمره، وإن خاف من نهيه زيادة مخالفة أو إصرار فينبغي ألا يتعرض له ولو علم أنه لو زجر واحدًا انزجر، لكن كان زجره سببًا لمعصية شخص آخر ووقوعه في إثم، فالصحيح ينهى الأول ولا يسقط وجوب النهي بذلك فللمصلح أجره وعلى المفسد وزره.

فصل: في ضوابط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إذا رأى واحد من الناس من يفعل منكرًا فله أن يمنعه بالقول، ولا حاجة إلى إذن للإمام خلافًا للروافض، فإن لم يمتنع إلا بنحو الضرب فله ذلك، ويراعي أخفه أيمكن منعه به، ويقتصر على الأقل إذا كان كافيًا، فإن احتاج إلى إعانة وشهر سلاح فقيل: لا يستقل به الآحاد خوفًا من إثارة فتنة وتسلط الرعية على جمع العساكر وكذلك طبقة الإمام.

وقال القاضي: الصحيح خلافه؛ لأن أصل النهي واجب ولا يتم [٢٥٤/ب] إلا بذلك، ولا يمتنع تمكين الآحاد من جمع العساكر إذا كان في طاعة، كما يفعل المتطوعة لتصد والإذن أولى والمسألة محتملة. فإن قيل: لو رأينا من يقصد قطع عضو من أعضائه ولو منعناه أدى منعه إلى موته فهل يخلى وما قصد وغايته تلف عضو أم يمنع وإن أدى منعه إلى موته؟.

قال المعتزلة: لا يجوز منعه اكتفاء بأخف الضررين. وقال القاضي: يمنع وإن تضمن تلفه؛ لأنا لا نقصد موته، بل منعه من محرم، فلا يُعتبر ما يترتب عليه، وألا يجوز الأمر والنهي، فما هو مقطوع به فأما المسائل الاجتهادية، فلا يجوز فيها

---

(١) في المخطوط « سقط »، والصواب ما أثبته لمناسبته للسياق.

الأمر والنهي فليس لمن يعتقد تحريم أكل متروك التسمية أن ينهى من يعتقد حله عنه، وكذا لو كل مختلف فيه في الفروع فأما الاعتقادات فيجب الدعاء فيها إلى الحق ولا يخلى الجاهل ومعتقده، فإن الحق في الاعتقادات مقطوع به وليس الخطأ فيها عذرًا، لكن لا يدعو إليه إلا عالم بطرق النظر، ووجه الدلالة ودفع الشبهات، ولا دخل للعوام في ذلك؛ لأنهم لا يميزون الحق من الباطل ولو خاضوا في ذلك فربما وقعوا في شبهة، وأمر الاعتقادات عظيم وخطبه جسيم، ويجب على العالم الداعي إلى ذلك أن يرفق بالمبتدع ويلين له القول ويتلطف به قال تعالى: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، فإذا قامت الحجة وثارت به المحجة فلم يرجع ولم يذعن أخذ قهرًا، ورد قسرًا وكل ذلك بالتذرع والبداءة بالأخف وليس لمتولي الأمر والنهي أن يبحث عن أحوال الناس، ويتجسس عليهم ويتتبع عوراتهم؛ لأنه ﷺ نهى عن ذلك في أحاديث كثيرة.

فإن قيل: الماضي من الذنوب لا يمكن الزجر عنه، ولا المنع منه والمستقبل أمر موهوم غير متحقق فبماذا يتعلق النهي؟

قلنا: أما الماضي فلا يتعلق به نهي، ولكن إذا ظهرت علامات الإصرار، وبدت أمارات الاستمرار فقد أثبت الشرع النهي عما يتوقع وإن لم يكن متحققًا، وإن لم تظهر أمارة ولا علامة، لم يجز البحث والتتبع فعلى هذا لا يقال لا يتعلق النهي إلا بمتحقق بل يتعلق بمظنون موهوم وما يحقق وقوعه إلا بتصور النهي عنه.

فصل: في شروط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

قال المصنف والفقهاء وكثير من الأئمة: لا يجب الأمر بالمعروف إلا إذا كان المأمور به واجبًا [1]، فإن [٢٥٥/أ] كان مستحبًا فالأمر به مستحب.

وقال القاضي: ليس نفي الوجوب مقطوعًا به، ويجوز أن يقال لو سكت العلماء عن الأمر بالنوافل والحث عليها أثموا والنصوص الدالة على الأمر بالمعروف مطلقة لا تفصيل فيها.

---

(١) يوجد في الهامش الأيسر لهذه الصفحة وتتمته في الهامش الأيمن للتي بعدها هذا التعليق: « وقول المصنف: قال معظم الفقهاء والعلماء إلى قوله ومما قاله القاضي يحتمل كذا تعملوا، الأذرعي في التوسط، بل للأذرعي في التوسط كلام عن الإمام فقال الإمام وما قاله القاضي بالرد وإلا ظهر عندك قول الفقهاء ».

فإن قيل: إذا جار السلطان وظلم وسفك الدماء وعطل الحدود وغصب الأموال فهل للرعية رده ومنابذته وشهر السلاح إن احتيج إليه؟

قلنا: إن كان ممن انعقدت ولايته صحيحة بشروطها، ففي انعزاله بذلك كلام موضعه كتاب الإمامة [1]، وإن كان متغلبًا بالعدد والعدة ومتوليا بالقهر واليد فقد قيل: لا تجوز منابذته إلا بإذن الإمام العادل.

وقال المصنف: تجوز منابذته ودفعه بأقصى الإمكان كقاطع الطريق.

* * *

(١) هذا الكتاب غير موجود في « الكامل في اختصار الشامل ».

باب: ما ورد في السمعيات ودلت عليه الآيات والروايات

قال أهل الحق: كل ما نقله الثقات، وثبتت فيه الروايات ولم يتضمن قلب حقيقة ولا مخالفة معقول يجب قبوله والإيمان به،

فمنه الجنة والنار:

وهما مخلوقان موجودتان في وقتنا هذا بإجماع السلف قبل وجود أرباب البدع وإليهما مصير المؤمنين والكافرين.

والجنة: هي التي هبط آدم عليه السلام منها، ويعود إليها هو والمؤمنون من ذريته، ووافقنا على وجودهما بِشْر، وقال عباد وضرار وابن الجبائي هما غير مخلوقين، ثم أحال خلقهما عقلًا قبل حلول المكلفين. وقال ابن الجبائي: لا يمتنع ذلك عقلًا وإنما يمتنع ذلك سمعًا ثم اختلف العالمون بخلقهما فقال بعضهم: يفنيان ثم يعادان لقوله: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨]، وقال المحدثون لا يفنيان والدليل على أنهما موجودتان قوله تعالى: ﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٣] ولا يطلق الإعداد إلا على موجود ثابت لا على ما سيوجد ولم يوجد بعد فإذا قال لغيره أعددت لك طعامًا، فإنما يريد صنعته وهيأته لتناوله، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴾ [النجم: ١٣ - ١٥] يدل أيضًا على وجودها وثبوتها، وأنها عند سدرة المنتهى وكذا قوله تعالى[1]: « أعددت لعبادي الصالحين في الجنة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر »[2].

والآيات [٢٥٥/ب] والروايات في صفة الجنة وذكر نعيمها وما وعد به أهلها كثيرة، واتفق المفسرون على أنها الجنة التي هبط منها آدم ويعود إليها، وإذا كان خلق الجنة والنار جائزًا في العقل، وليس فيه قلب حقيقة ولا مخالفة معقول، وقد وردت به الآيات والروايات، وأخبر به الثقات وجب قبوله والإيمان به ولا حجة لمنكره.

فإن قيل: الرب لا يفعل شيئًا إلا لغرض وليس في خلق الجنة والنار قبل وجود

---

(١) أي قوله في الحديث القدسي، وليس في القرآن.

(٢) صحيح البخاري كتاب بدء الخلق باب ما جاء في صفة الجنة.

المكلفين ودخولهم إليها فائدة.

قلنا: لا نسلم أولًا أنه لا يفعل إلا لغرض ولو سلم جاز أن يكون ذلك لطفًا بالخلق ترغيبًا أو تحذيرًا ولو لم يخلقا أصروا على الكفر والعصيان ولا يبعد في الحكمة أن يهيئ العاقل دارًا يثيب فيها من أطاع من عبيده ودارًا يعاقب فيها من عصاه منهم وكذا بنيانه دارًا [(١)] لإكرام الضيوف وسجنا [(٢)] للمجرمين، واستدل ابن الجبائي بقوله تعالى: ﴿ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، قال: إذا كانت الجنة الموعود بها بهذه الصفة قال: لزم ألا توجد إلا بعد الأرض وقوله تعالى: ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ ﴾ [الرعد: ٣٥] يدل على دوام نعيمها واستمرار الانتفاع بها فلو كانت موجودة قبل خلق المكلفين لم تكن كذلك لعدم من ينتفع بها حينئذ، وقوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨] يدل [على] [(٣)] فناء سائر المخلوقات عند قيام الساعة والجنة دار خلود فلا تكون موجودة ثم تفنى.

والجواب:

أما قوله تعالى: ﴿ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ فلا يلزم منه أن تكون فيهما، بل يجوز أن تكون في غير جهتهما، ونحن نجوِّز أن يكون في بعض الجهات خلق بقدر أهل السماوات والأرض أضعافًا، وقد جاء أن الدرجة السفلى من الجنة فوق السماء السابعة ويؤيده قوله: ﴿ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴾ [النجم: ١٤، ١٥]، وأما قوله تعالى: ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ ﴾ فالمراد أن ثمارها لا ينقطع، ولا يختص بوقت دون وقت كثمار الدنيا التي تأتي في بعض الفصول وكذلك ظلال الدنيا تنسخ بالشمس خلاف الجنة. ولو سلم جاز أن يخلق فيها من ينتفع بها غير المكلفين، وقد جاء أن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر يتعلف من ثمار الجنة.

وأما قوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ ﴾ فقد مرَّ الكلام فيه في باب البقاء.

ومنه الصراط:

وقد أجمع السلف في العصور الخالية على أن الصراط الممدود على جهنم حق،

---

(١) في المخطوط « دار »، والصواب ما أثبته.

(٢) في المخطوط « سجن »، والصواب ما أثبته.

(٣) « على » ليست في المخطوط، أضفتها لحاجة السياق إليها.

وأنه كالجسر [٢٥٦/أ] عليها يجوز [1] عليه الخلق كلهم طائعهم وعاصيهم.

واختلف المعتزلة فيه فأجازه العلاف وبشر من غير قطع، وأثبته ابن الجبائي مرة ونفاه مرة، وذهب جمهورهم إلى نفيه، وحمل ما ورد في القرآن على الدين القويم. وهذا جائز في القص لكن ما ورد يدل على أنه جسر جهنم كما قلنا كقوله تعالى: ﴿ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ۝ وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴾ [الصافات: ٢٣، ٢٤].

واتفق السلف على أن المراد به ما قلناه، وجاء فيه أخبار لا تنحصر قال ﷺ: « **هو أدق من الشعر، وأحد من عرار السيف وعلى جنبيه خطاطيف وكلاليب وأن الكلوب منها يحتوي على ربيعة ومضر ويهوي بهم إلى قعر جهنم** » [2]، وقال ﷺ: « **إن دون جسر جهنم طريقًا دحضًا** » [3] أي منزلة ذات زلق وسألته عائشة رضي الله عنها: « أين يكون الخلق إذا طويت السماوات ومدت الأرض؟ فقال: **إنهم على جسر جهنم** » [4]، والأخبار عن وجوده وصفته وصفة العبور عليه لا تنحصر فلا وجه لمنكريها.

قالوا: لو ثبت ذلك حصل للمؤمنين عنده تعب والآخرة لا تعب فيها.

قلنا: يمكن أن يغير الجو بغير تعب، ولو سلم فقد جاء أن النار تزفر زفرة فلا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا جثا على ركبتيه وأيضًا قال تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [مريم: ٧١] فمشقة الورود أعظم من التعب، ولا يغفل الناظر هنا عن تقوية الأخبار بانعقاد الإجماع وأن ما أنكره جائز عقلًا.

ومنه الميزان:

وقد اتفق السلف على ثبوته وأنكره معظم القدرية وأجازه العلاف وبشر بغير جزم.

قلنا: ما ورد في القرآن وما جاءت به السنة واستفاض معناه بغير نكير، قالوا قوله

---

(١) جاز الموضع جوزًا وجؤوزًا وجوازًا ومجازًا وجاز به وجاوزه جوازًا: سار فيه، وخلفه، وأجاز غيره وجاوزه. القاموس المحيط مادة: جوز.

(٢) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، للإمام ابن حجر العسقلاني – كِتَاب الرِّقَاق – باب الصِّرَاطُ جَسْرُ جَهَنَّم. بلفظ قريب منه حديث رقم: (٦٢٠٤).

(٣) كنز العمال – كتاب الإكمال من الصراط، وراه أحمد في مسنده – مسند الأنصار ﷺ – حديث أبي ذر الغفاري رضي الله تعالى عنه.

(٤) سبق تخريجه.

تعالى: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] وقوله: ﴿ وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ﴾ [الرحمن: ٧]، المراد العدل والإنصاف.

قلنا: هذا مردود بالإجماع، قالوا كيف توزن الأعمال وهي أعراض؟ قلنا: سئل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: « **توزن الصحائف** » [1]، ولولا ذلك قلنا: يجوز أن تخلق جواهر بعدد الأعمال وتزن كما قال الجبائي.

ومنه عذاب القبر ومساءلة الملكين:

أثبت السلف إحياء الموتى بعد دفنهم ورد أرواحهم إليهم ومساءلة الملكين وتعذيب الكافرين وبعض المجرمين، [٢٥٦/ب] وقال العلاف وبشر: من خرج عن سمة الإيمان عُذِّب بين النفختين وسئل، وأثبت الجبائي وابنه والبلخي عذاب غير المؤمن، وهو الموحد الذي لم يأت كبيرة، وأنكروا تسمية الملكين منكرًا ونكيرًا، وقال صالح فيه والصالحي وابن جرير الطبري وبعض الكرامية: تعذب الأجساد، ولا ترد إليها أرواحها والميت عندهم يألم ويعلم، وقال: يوم يجمع الآلام في جسد الميت وتتضاعف؛ فيدركها بعد الحشر كالسكران يضرب، فإذا صحا أدرك ألمه وباقي المعتزلة نفوا ردَّ الروح والمساءلة وعذاب القبر.

قلنا: إجماع السلف قبل ظهور المخالفين على ما قلناه، وقوله تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٦] فصرح بعذابهم قبل يوم القيامة؛ ولأن عذاب الآخرة دائم بغير فترة وعذاب القبر وقتًا دون وقت وقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾ [غافر: ١١]، فالموتة الأولى خروجهم من الدنيا، والثانية بعد إحيائهم للمساءلة.

فإن قيل: قد حملت الموتة الأولى على تطور أحوال النطفة، قلنا: هذا شاذ ولا نطلق الموت إلا بعد سبق الحياة.

فإن قيل: يلزم من قولكم أن يكون الإحياء ثلاث مرات وقد قال تعالى: ﴿ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾ [غافر: ١١]. قلنا: ليس في ذلك ما ينفي الثالثة وأيضًا فالإحياء

---

(١) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، للإمام ابن حجر العسقلاني - كِتَاب التَّوْحِيدِ - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ.

في الآية معقب بالإماتة وهي مرتان وقد قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾ [طه: ١٢٤]، فقال المفسرون: أراد حالة المعذبين في القبور وقوله تعالى: ﴿ أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ۝ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۝ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ۝ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ۝ ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ ﴾ وعيد وتهديد لأهل المقابر.

قلت: كذا قال المصنف، وفيه نظر؛ لأنه يدل على وعيدهم بعذاب مترقب لا على واقع الحال فإن السين وسوف إذا دخلتا على الفعل المضارع كان للاستقبال، والله أعلم.

والأخبار في ذلك كثيرة مستفيضة لا تنكر لقوله ﷺ: « **لما مر بقبرين إنهما ليعذبان وما يعذبان في كثير** » [(١)]، وقوله في سعد بن معاذ: « **لقد ضغطته الأرض ضغطة اختلفت لها أضلاعه** » [(٢)]، وقوله: « **استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه** » [(٣)]، وقوله: « **إن الميت ليعذب ببكاء أهله** » [(٤)] أي إذا أوصى بذلك، وكان ﷺ يستعيذ من عذاب القبر في دعائه وخطبه ومظان [٢٥٧/أ] الإجابة.

وروى أبو سعيد الخدري ﷺ عن النبي ﷺ حديث الملكين اللذين يدخلان القبر، ويجلسان الميت ويسألانه وما يقولانه وما يجيبهما، وسماهما مُنكرًا ونَكيرًا ولا يجحد ذلك عاقل.

قالوا: نحن نرى المصلوب على الجذوع ومن أكلت السباع لحمه وتفرقت أجزاؤه لا يسأل ولا يجيب، ولو وضعنا على صدر الميت شيئًا ثَمّ ثُمّ نبشناه وجدناه بحاله لم يسقط عنه، أجيبوا بأن المصلوب يمكن أن يحيى ويسأل، وإن كنا نظنه ميتًا كصاحب السكتة ومن تفرقت أجزاؤه يجوز عود روحه إلى كل جزء منه أو إلى أجزاء قلبه، ويسأل ولا يلزم من عدم رؤيتنا للشيء عدم وجوده، فإن الملائكة

---

(١) صحيح البخاري كتاب الوضوء باب ما جاء في غسل البول حديث رقم: (٢٤٤٠) ضعيف الجامع للألباني.

(٢) لم أعثر له على تخريج.

(٣) سنن الدار قطني كتاب الطهارة باب نجاسة البول والأمر بالتنزه منه والحكم في بول ما يؤكل لحمه حديث رقم: (٢١٠٢) ضعيف الجامع للألباني بلفظ تنزهوا.

(٤) صحيح البخاري كتاب الجنائز باب قول النبي ﷺ « يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه إذا كان النوح من سنته » حديث رقم: (١٩٦٩) ضعيف الجامع للألباني.

والشياطين موجودون وتراهم الأنبياء ولا نراهم نحن، فيجوز أن يحجب اللّٰه عنا ما يجري على الموتى من رؤية الملائكة، فإن الآيات الخارقة إذا ظهرت أعقبها حلول العذاب، كما جرت العادة به سنة اللّٰه تعالى في الأمم الماضية.

قالوا: قوله تعالى إخبارًا عن الكفار: ﴿ قَالُواْ يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا ۜ ﴾ [يس: ٥٢] هذا يدل على أنهم لم يكونوا معذبين. قلنا: المرقد موضع الرقاد وقد يكون الراقد متألمًا كالمريض؛ ولأن عذاب القبر ليس بدائم لقوله: ﴿ غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ ﴾ [غافر: ٤٦] فقد يصادف وقت البعث وقت عدم العذاب وقد جاء أن عذاب القبر يرفع بين نفخة الفزع والصعقة والنشر فلا يعذب فيها إلا من قتل نبيًّا أو قتله نبي أو في معركة نبي.

قالوا: قال اللّٰه تعالى: ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ۖ ﴾ [الدخان: ٥٦]، قلنا: هذا في أهل الجنة وهم لا يجدون لموتهم في مساءلتهم ألمًا ولا مضضًا، وإنما يجدونه في الأولى على أن الآية مجاز فإن الموتة الأولى لم تكن في الجنة، ولو سلم فيجوز أن يكون اللفظ واحد والمراد الجنس لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴾ [العصر: ٢] وعكسه لقولهم أهلك الناس الدينار والدرهم فيحمل لفظ الموتة على جنس الموت.

قالوا: قال تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ [النمل: ٨٠]، وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ ﴾ [فاطر: ٢٢].

والجواب عن الأولى: أن الميت إنما يسمع إذا ردت روحه، وحينئذ لا يكون ميتًا. وعن الثانية أن المراد ضرب مثل الجاحدين الممتنعين عن قبول الدعوة وتسميتهم بالموتى في عدم الإدراك وقد ورد أنه ﷺ وقف [٢٥٧/ب] على القليب يوم بدر فنادى جماعة من القتلى بأسمائهم.. الحديث.. وفيه « **ما أنتم بأسمع لما أقول منهم** » (١). وكل ما ورد به النقل ولم يخالف العقل يجب قبوله.

وأما قولهم إن الميت يعلم ويتألم وإن لم ترد روحه إليه فبطلانه معلوم ضرورة للقطع بأن الجماد لا يحس ولا يدرك وتجويز ذلك يجر إلى جهالات كثيرة، وكذا قولهم: الآلام تتضاعف وتدرك بعد الحشر فإن الألم عرض لا يمكن بقاؤه وقياسهم على السكران فاسد فإن السكران يتألم ولكن لا يتكلم بما يجد بدليل أنه لو قطع

(١) والصواب ما أنتم بأعلم...

وفصل مات والموت بكثرة آلام الأعضاء الرئيسية.

ومنه الإعادة والكلام في جوازها عقلًا ووجوبها سمعًا

قال السائحية: الإعادة تكرر الأدوار في الأجساد الحيوانية. وقال بعض الكرامية: الإعادة تآلف الجواهر وعودها إلى مثل النشأة الأولى بعد تبددها وتفرقها ومنعوا جواز إعادتها بعد إعدامها، وأجاز ذلك معظم الإسلاميين في الجملة وإن اختلفوا في التفصيل ولا خلاف في جواز إعادة الجواهر عندهم.

وأما الأعراض فقال المعتزلة: الأعراض الباقية غير المقدورة للبشر تجوز إعادتها إذا عدمت، وأما التي لا تبقى كالأصوات فقال معظمهم: لا يجوز إعادتها وعندهم العرض الباقي يختص بوقت لا يتقدم عليه ولا يتأخر، واتفقوا على أن المحدث لا يعيد شيئًا من أفعاله وإن كان يحدثها أولًا فمنعوا صحة الإعادة بالقدرة، وإن كانت مقدورة للبشر وعند الجبائي أن كل عرض مقدور للبشر غير باقٍ، وإنما يبقى ما ليس بمقدور وقال معظمهم: ما يوجده العبد ثم يعدم لا تصح من الرب إعادته كما لا يصح من العبد.

وقال الجبائي: كل مقدور للرب وجنسه مقدور للعبد لا تصح من الرب إعادته، وخالفوه كلهم في ذلك وقطعوا بجواز إعادة كل فانٍ انفرد الرب بإيجاده ثم قال معظم المحققين: المعاد ليس معادًا لمعنى يقوم به وعلى هذا تجوز إعادة الأعراض في الجملة.

وقال القاضي: كل الأعراض تصح إعادتها واستحالة بقائها لا تمنع صحة إعادتها بعد عدمها ومنع بعض أصحابنا إعادة الأعراض التي لا تبقى، وكل الأعراض عندنا باقية وهي كالأصوات والإرادات [٢٥٨/أ] عندهم والمرضي عند المحققين جواز إعادتها في غير محالها التي قامت بها أولًا، وقد مرَّ أول الكتاب وتقدم أيضًا جواز الفناء، إما بقطع البقاء أو بقطع الأكوان إذا تقرر ذلك.

قلنا: الدليل على جواز أنها أحداث واختراع، كما أن النشأة الأولى إيجاد وإبداع ولا أثر للأوقات في الإيجاد والاختراع، فإذا جازت النشأة الأولى جازت الإعادة لعدم الفصل؛ ولأنه لا حكم للوجود السابق بعد تحقق العدم والمنتفي بعد الوجود كالذي لم يوجد والوجود بعد العدم كالوجود قبله، ولا عبرة بتحدد الأسماء

والألقاب في روم الحقائق؛ فالموجود الذي سبق له حدوث وعدم كالذي لم يحدث قط لا يقال يجوز أن تمتنع الإعادة لمانع لم يدركه والقول بأن الإعادة كالابتداء؛ لأن من حكم المثلين استواءهما في أحكام الوجوب والجواز؛ لأنه إذا ثبت جواز حركة جوهر ثبت ذلك لكل جوهر ويمتنع تقدير ثبوت شيء لشيء مع انتفاء مثله عن مثله، ولو جاز استناد المنع إلى أمر مجهول جاز إحالة وقوع بعض الجواهر في بعض الأوقات على مانع مجهول، ويلزم منه فساد كثير من خروجه عن المعقول.

فصل: القول بالإعادة لا يتم على أصول المعتزلة

لأنه فرع عن إثبات الفناء، كما مر فإن تجاوزنا عن ذلك طالبناهم بالدليل على ثبوت الإعادة فإن اعتبروها بالنشأة الأولى دون الإعادة عندهم، فإن قالوا جاز إعادة ما لا يبقى لزم وجود ما لا يبقى أوقاتًا مع تخلل العدم، ولو جاز ذلك جاز وجود وقتين مثلين وهو بعض القول باستحالة البقاء.

قلنا: هذا ساقط؛ لأنه دعوى فقط وأيضًا لم لا يقال إذا توالى وقتان والوجود مستمر فيهما اتصف بأنه موجود أبدًا، والذي وجد ثم عدم ثم أعيد ليس كذلك، والباقي عند المحققين يحتاج بقاء يقوم به وهو ممتنع في الأعراض.

ومن قال: الباقي باقٍ بنفسه يمتنع عليه بقاء الأعراض؛ لأنها لو بقيت لما تصور عدمها كما مر في بابه، وإنما يلزم امتناع عدم العرض لو بقي وقتين فأكثر، فأما إذا وجد وقتًا واحدًا ومني بوجوب عدمه [٢٥٨/ب] وقتل إنما ينفي استحالة دوام وجوده فإذا أعيد بعد عدمه ثم انتفى بعد حدوثه لم يقدح ذلك في حمل عدم العرض على وجوب انتفائه عقيب وجوده فإن المعاد حادث كالمبتدأ وما يستمر وقتين غير حادث في الثاني فإن الفرق بين المعاد ودائم الوجود وقتين فأكثر فالمعاد حادث والدائم غير حادث.

فإن قيل: إنما امتنع إعادة ما لا يبقى من الأعراض؛ لأنها مختصة بأوقاتها في علم اللَّه تعالى والإعادة تبطل الاختصاص بها.

قلنا: الاختصاص ممنوع ولا دليل عليه فَلِمَ لا يكون كالجواهر لا يختص وجودها بوقت ولو اختص وجود عرض بوقت كان وجوده فيه واجبًا لا جائزًا أو الواجب عندكم لا يفتقر إلى مخصص؛ ولهذا قلتم: الصفات التابعة للحدوث لا تقع بالقدرة

لوجوبها فيلزم من ذلك استغناء الأعراض عن محدث ولا مخلص من ذلك؛ لأن من المثلين استواءهما في الأحكام فإذا قيل: إن صوتًا من الأصوات يجب اختصاصه بوقت ولا يجب ذلك لمثله لزم اختلاف المثلين والفرق الذي ذكروه بين الباقي من الأعراض وغيره يبطل بما يبقى من أفعال العباد فإنه تصح إعادته.

فإن قيل: إنما امتنع عود ما وقع من فعل العباد لأنه إن وقع بقدرة الرب لزم وقوع مقدورين قادرين فإن النشأة الثانية عين الأولى، وإن وقع بقدرة العبد فإن كان بقدرة غير القدرة الأولى لزم تعلق مقدور بقدرتين وهو باطل لعكسه، وإن كان بقدرة غير الأولى فباطل؛ لأنها لو صلحت لإعادة ما مضى فيلزم صلاحية القدرة الواحدة لاتحاد مثلين في محل واحد في وقت واحد وهو محال، فإن القدرة الحادثة إنما تصلح لإيجاد مختلفين في محل واحد لا إيجاد مثلين ولو جاز ذلك جاز أن تحمل الذرة جبلًا شامخًا؛ إذ المادي إنما يرتفع إذا فعل في كل جزء منه أجزاء من الاعتمادات العلوية بعدد جملة أجزائه كما مر.

قلنا: أما قولهم لو وقع العود بقدرة الرب لوقع مقدور بين قادرين فباطل فإن قدرة العبد لا تؤثر عندنا والمؤثر قدرة الرب فقط ولو سُلِّم فوقْتُ العَوْد غير وقت النشأة [٢٥٩/أ] الأولى فلا يلزم منه محال.

أما قولهم: لو عاد بقدرة أخرى للعبد لزم مقدور بقدرتين فهو بناء على تأثير قدرة العبد وليس كذلك وإنما للعبد الكسب وهو تعلق القدرة من غير تأثير ولا بعد في اجتماع صفتين لفعل واحد، ولو سلم فلا بعد فيه إذا تعدد الوقت، وأما منعهم إعادة الماضي بالقدرة الواحدة وقولهم لو صلحت لهما لزم تعلق القدرة الحادثة بمثلين في وقت واحد أدى إلى تجويز حمل الذرة جبلًا فهو مبني على القول بالتولد، وقد أبطلناه، ثم نقول: لم لا يقال القدرة الواحدة تصلح للنشأة الأولى ولمثلها فقط بعدها ثم تنكرون على من يزعم أنها تصلح لأحد الأمرين لا نفيه إما البدء أو الإعادة وأيهما وقع لا يقع الآخر.

وأما قول الجبائي: ما وقع فعلًا للرب وجنسه مقدور للبشر إذا عدم لا يقدر على إعادته لا دليل عليه.

فإن قيل: إذا وقعت حركة من العبد ثم أعادها الرب فهل تعود مقدورة للعبد؟

قلنا: لا بعد فيه ويجوز أن يعيد له القدرة الأولى كما يجوز خلق قدرة أخرى.

هذا آخر القول في جواز الإعادة، فأما وقوعها فهو مدرك بالسمع، واعلم أن الإعادة غير واجبة على اللّٰه تعالى قضية العقل، بل إن شاء أعاد الخلق بعد عدمهم، وإن شاء أعدمهم ولم يعدهم.

وقالت المعتزلة: يجب عليه أن يعيدهم ليثيب الطائع، ويعذب العاصي، وهو فرع على وجوب الثواب والعقاب عندهم، وعندنا لا يجب عليه شيء، بل إن أثاب فبفضله وإن عذب وعاقب فبعدله، لكنه وعد بالحشر والبعث للمجازاة، فوعده حق، وقوله مصدق، فعلمنا قطعًا أنه يعيد الأجسام، ويرد الأرواح وينشز [(١)] العظام، ويحيي الرفات، ويحشر الخلق ليوم لا ريب فيه.

فإن قيل: فهل تعدم الجواهر ثم تعاد أم تفترق ثم تأتلف؟

قلنا: لم يرد فيه ما يقطع بأحدهما، وقوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [الرحمن: ٢٦] قال ابن عباس: كل حي ميت وكذا ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨]، وقد يعبر عن الموت بالفناء، وقد مر من مذهب البصريين امتناع بقاء جوهر مع عدم أمثاله فيعد عندهم الحكم بفناء جواهر الأجساد مع العلم بأن العرش لا يفنى يومئذ وإذا فني الجوهر ثم عاد فيحق [٢٥٩/ب] أن يعود بتلك التأليفات التي كانت أولًا ويجوز أن يعود بغيرها من غير قطع بواحد منهما.

فإن قيل: يلزم من ذلك تجويز إعادة البشر على صفة الطيور والسباع.

قلنا: لا يمتنع ذلك عقلًا، ولكن ورد في السمعيات أنهم يحشرون على صورهم وهيئاتهم ولو لزم ما قالوه لزم الحكم بوجوب إعادة الأكوان السابقة ولا فرق بينها وبين التأليفات.

---

(١) أنشز اللّٰه عظام الميت رفعها إلى موضعها وركّب بعضها على بعض، لسان العرب مادة: نشز. وأَنْشَزَ عِظامَ الميِّت إنْشازًا: رَفَعَها إلى مَواضِعِها، ورَكَّبَ بَعْضَها على بعضٍ، وبه فُسِّرَ قَوْله تعالى: « وانظُر إلى العِظامِ كيفَ نُنْشِزُها ثمّ نَكْسُوها لَحْمًا » قال الفَرّاء: قرأ زيدُ بنُ ثابت نُنْشِزُها بالزاي، والكُوفيُّون بالراء. قال ثعلبٌ: والمُختارُ بالزاي. أَنْشَزَ الشيءَ: رَفَعَه عن مكانِه، ومنه الحديث: « لا رَضاعَ إلاّ ما أَنْشَزَ العَظمَ » أي رَفَعَه وأَعْلاه، وأَكْبَرَ حجْمَه. والنَّشْزُ، محرّكةً. الرجلُ المُسِنُّ القويُّ، أي الذي أَسَنَّ ولم يَنْقُصْ، نقله الجَوْهَرِيّ عن ابن السِّكِّيت، ويقال: إنّه لَنَشَزٌ من الرِّجال، وَصَتَمٌ، إذا انتهى سِنُّه وقُوَّتُه وشَبابُه. تاج العروس: مادة نشز.

فإن قيل: تبدل الأكوان لا يخرج المكلف من جنس الإنس.

قلنا: وكذا التأليفات وكافة المعتزلة خالفوا هذا القول وعدوه من سقطات أبي هاشم.

فصل:

لا يبعد عندنا إذا أعاد اللّه تعالى الأجسام أن يخلق فيها جواهر زائدة عما كانت عليه لما ورد في الصحيح: « **إن أهل الجنة يحشرون جردًا مُردًا مكحلين على صورة آدم وحُسْن يوسف، وإن جلد الكافر أربعون ذراعًا، وإن مقعد الكافر بقدر ما بين قديد إلى صنعاء، وإن سنه بقدر أحد** » [1].

وأنكر المعتزلة ذلك، ومنعوا أن يثاب أو يعاقب أجزاء لم تطعْ ولم تعصِ، واختلفوا في المؤمن يكون عبلًا فيهزل ثم يكفر، والكافر يكون عبلًا فيهزل ثم يؤمن وعكسه، وكذا من قطعت يده ثم أسلم وارتد ومات.

قال المصنف: وهذا قد مرَّ في كتاب الأفنان الوارد في باب التعديل.

قلت: وهذا الموضع من الكتاب لم يوجد كلامه فيه، وهو مما سقط بعد تصنيعه له، واللّه أعلم.

القول في الوعد والوعيد:

قال أهل الحق: لا يجب على اللّه تعالى شيء، وله فعل ما شاء فإن أثاب فبفضله وإن عاقب فبعدله وهو الفاعل لما يريد لا يسأل عما يفعل، فإن وعد وتوعد فوعده حق، وقوله صدق، ولا يتحتَّم عليه شيء، ولا يجب عليه في العقل ثواب ولا عقاب، وأطبقت المعتزلة على أن اللّه تعالى تجب عليه إثابة الطائع إذا لم يقارن طاعته ما يحبط ثوابها وتعذيب العاصي إن لم يَتُبْ، ويجوز عندهم غير ذلك،

---

(١) الحديث: « يحشر الناس ما بين السقط إلى الشيخ الفاني أبناء ثلاث وثلاثين سنة في خلق آدم وحسن يوسف وخلق أيوب جردًا مردًا مكحلين ذوي أفانين » (كنز العمال - للمتقي الهندي - المجلد الرابع عشر باب: تتمة الإكمال من ذكر أهل الجنة ومراتبهم) وله رواية أخرى: « يحشر ما بين السقط إلى الشيخ الفاني المؤمنون منهم أبناء ثلاث وثلاثين سنة في خلق آدم وحسن يوسف وقلب أيوب مردًا مكحلين أولى أفانين، قيل: يا رسول اللّه كيف بالكافر؟ قال: يعظم للنار حتى يصير غلظ جلده أربعين باعًا، حتى يصير نابه مثل أحد » (نفس المصدر).

واستدلوا على ذلك بأن الطائع محسن والمحسن يستحق التعظيم والعاصي بعكسه وهذا بناء على الحسن والقبح العقليين، وقد أبطلناه.

ثم نقول: من أدى واجبًا لا يستحق عليه ثوابًا لمن قضى دينه أو قام بما يلزمه من حق نفسه أو غيره ولو كان كذلك لاستحق [٢٦٠/أ] الرب على العبد بإثابته شكرًا دائمًا وطاعة مستمرة ويلزم منه دوام التكليف في الآخرة، وهو محال ولأن نعمة اللَّه تعالى على العبد أعظم من عبادة كل الخلق فإذا استحق العبد بعمل قليل ثوابًا فأولى أن يستحق الرب بنعمه العظيمة أضعاف أضعاف طاعته، وأيضًا فإن السيد إذا أنعم على عبده بأنواع النعم وأصناف المنن فخدمه العبد مدة يسيرة وزمنًا قريبًا كان ذلك بعض ما يلزمه من حق سيده ولا يلزم السيد بذلك خلاصه من الرق ولا إسقاطه من العبودية، وكذا لو خدم الولد والده وقام بحقه لا يستحق بذلك عوضًا عليه فإذا لم يستحق العبد على مثله عوضًا عن واجب أداه فبالأولى ألا يستحقه على الرب ولو وجب على الرب تعالى شيء كان ملجأ إليه؛ ولأن الواجب يعاقب تاركه أو يذم والرب مقدس عن ذلك ولو سلم وجوب الثواب والعقاب فلا يلزم وجوب دوامهما واستمرارهما. فإن قبل العقل بالمدح والذم على الإحسان والإساءة ولا يخص ذلك بوقت فلزم جواز دوامهما.

قلنا: لو صح ذلك لزم دوام العقلاء على المدح والذم وملازمتهما أبدًا بغير فترة، وهو باطل قطعًا.

فإن قيل: دوام الثواب نفع محض ولو عَلِمَ أهلُ الجنة انقطاع اللذات عنهم تنكد عليهم ونقص سرورهم.

قلنا: فينبغي على ذلك ألا يجب عليهم شكر على نعم الدنيا؛ لأنه معلوم الإنهاء.
فإن قيل: يخلو من نعيم.

قلنا: وكذا الثواب وأيضًا يجوز أن ينسيهم الرب زواله فلا يقع ببالهم فيدوم نعيمهم.

وقال ابن عباد: إنما يزيد الثواب والعقاب على من علم الرب أنه لو عاش أبدًا استمر إيمانه أو كفره، وهو قول مردود عندهم ولا يوافق مذهبهم فإنهم يمنعون تقدير الثواب والعقاب على غير عمل، وأيضًا فلو صح دوام الثواب قطعًا وجب عقلًا أن

يعجل عقيب تحمل مشقة الطاعة والتكليف، فإذا جاز تأخيره إلى ما بعد الموت والحشر والنشر جاز أن يقع بعد افتتاحه فترات في إتيانه.

واعلم أن مذهبهم أن الحدود الشرعية كالقتل والقطع والجلد عقوبات لأهل الجرائم عجلت لهم في الدنيا، وأن نعيم أهل الطاعة فيها ليس ثوابًا على أعمالهم وهذا تحكم صرف. فإن تعللوا بأن نعيم الدنيا مشوب بكدر. قلنا: وعقابها [٢٦٠/ب] مقارنة نعم تزيد عليه فإذا جاز عقاب مشوب بنعم فليجز ثواب مخلوط بكدر.

القول في عمل الخوارج والمرجئة والمعتزلة:

قال الخوارج: إن الطاعات وإن كثرت إذا قارنها زلة واحدة لا يستحق عليها ثوابًا وعندهم أن مقارف الكبيرة كافر.

وقال المرجئة: لا يستحق المؤمن بشيء من الزلات عقابًا كما أنه لا تصح طاعة مع شرك ثم اختلفوا فقال بعضهم: لا يعاقب المؤمن دنيا ولا أخرى. وقال بعضهم: يعاقب في الدنيا بالألم والنقم والغم والهم ولا يموت إلا خالصًا. وقال بعضهم: الكافر يثاب في الدنيا على طاعته بالثواب، والعقاب عندهم مُعَجَّل واختلفوا في المؤمن هل يمكن ردته أو لا.

وقال المعتزلة: لا يستحق المكلَّف ثوابًا على طاعة قارنها كبيرة ولم يفرق المرجئة بين الذنوب وأثبت المعتزلة للفاسق منزلة بين الكفر والإيمان، وهذا أبدعه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وتبعهما الباقون، فالمؤمن الملازم للطاعات القائم بالعبادات التارك للمحرمات إذا فعل كبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل هو فاسق.

وسيأتي الكلام في الأسماء والأحكام فنقول: مذهب المعتزلة هنا يناقض أصولهم، فإن عمدتهم على الحسن والقبح العقليين، ولا شك أن القول بأن الزلة الواحدة تحبط طاعة مائة عام مخالف لقضية العقل ومنافٍ له فإن الطاعة لا تخرج عن حقيقتها بفعل المعصية لا تتبدل صفتها وهي حسنة لذاتها فكيف تتبدل صفتها وحقيقتها ولم كانت الزلة الواحدة تحبط الطاعات الكثيرة دون العكس، ولو صح ذلك بأن لا تصح طاعة من مرتكب معصية حتى يقال من غصب مالًا لا تصح منه صلاة ولا صوم ولا زكاة ولا حج وهو خلاف ما عليه الأمة ولو كان من مرتكب الكبيرة بمثابة الكافر لزم أن يكون من صلَّى وصامَ وحجَّ مثل من كفر بالله وأشرك وهو باطل

إجماعًا، وأيضًا فإن الإغراء بالمعصية والانهماك فيها وترك الطاعات قبيح عقلًا مستهجن لكل أحد فلو علم المكلف أن طاعته الكبيرة وتركه المحرمات وفعله العبادات لا تنفعه ولا تعيده ويسقط ثوابه بمعصية واحدة وزلة نادرة كان ذلك سببًا لتركه الطاعة والإقبال على المعصية وإغراء به وداعيًا إليه وأيضًا قالوا: الصغائر تقع [٢٦١/أ] مغفورة إذا تركت الكبائر كما سيأتي ثم قالوا: لم يميز الرب بين الصغائر والكبائر، ولو ميز بينهما كان إغراء بالصغائر وهو قبيح فإذا كان الإغراء بالصغائر قبيحًا فبالكبائر أقبح.

وأما المرجئة فكل ما ورد على المعتزلة يرد عكسه عليهم، وأيضًا فإن الزلة لو انفردت كانت قبيحة يستحق فاعلها الذم والعقاب فإذا قارنها إيمان لم تتغير صفتها ولا تحول سمتها ثم نقول لو كان الإيمان محبطًا للزلات لم يقطع سارق مؤمن ولا يحد شارب مؤمن وهو خلاف النص والإجماع ولو صح ما قالوه لم يكن فاعل الكبيرة ملومًا ولا مزجورًا، ولو لم يستحق عقابًا استوى في حقه المباح والحرام من حيث لا نفع منهما.

فإن قيل: فاعل الكبيرة لا يأمن أن يدركه شؤمها فتسلب الإيمان. قلنا: إن أوجبتم ذلك فقد حكمتم عليه بأشد العقوبات، وكيف يستقيم لهم ذلك مع قولهم: المؤمن حقًّا لا يمكن أن يرتد وهو خلاف الإجماع وغاية في الجهل، [يقول تعالى] (١): ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ [آل عمران: ٨]، وقد قال تعالى: ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ ﴾ [البقرة: ٢١٧].

فإن قيل: المراد المنافقون قلنا من لم يخلص إيمانه لا يقال فيه ارتد، وقد قال ﷺ في وصف الفتنة « **يصبح الرجل فيها مؤمنًا ويمسي كافرًا** » (٢)، ولو جاز ألا يؤمن كافر وكل ما يرد على المعتزلة يرد على الخوارج والقائلين بالمنزلة بين المنزلتين وتوفير الثواب والعقاب في الدنيا فإن الزلة إذا اقتضت عند تجردها عقابًا مؤيدًا فهي عند مقارنتها الإيمان على صفتها وحقيقتها، وقد بينَّا أن القول بدوام الثواب والعقاب ليس

---

(١) ليست في المخطوط أضفتها للفائدة.

(٢) رواه مسلم – كتاب الإيمان – باب الحث على المبادرة بالأعمال قبل تظاهر الفتن حديث رقم: (٢٠٤٩) ضعيف الجامع للألباني.

عليه دليل قطعي، وهذا الفصل فرع عن ذلك وهم منازعون فيه.

فإن قيل: قد أبطلتم مذاهب الخصوم فما مذهبكم في ذلك؟

قلنا: أما الفعل فلا دخل له في إيجاد ثواب ولا عقاب، ولا يجب على الرب سبحانه شيء لأحد وإن له أن يثيب العاصي ويعذب الطائع ﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

وأما الشرع: فالذي صح في السمعيات أن الطائع موعود بالثواب بشرط الخاتمة، والعاصي موعود بالعقاب، ولا يتخصص بتخصيص في الجملة، وكل عاص مهدد بالوعيد مؤمنًا كان أو كافرًا فإن تاب فسيأتي حكمه، والإيمان [٢٦١/ب] لا ينافي الوعيد على المعصية، ومن مات مصرًّا على الشرك فهو مخلد في النار ولا يفيده ما فعله من خير وصوله إلى الجنة واختلف في الكافر يفعل خيرًا هل يخفف من عذابه أو لا؟ ودليل الأول قوله ﷺ في أبي لهب: « **إنه يسقى في مثل قدر الإبهام** »[1] بعتاقته ثويبة [2] التي بشرته بولادة النبي ﷺ، وسيأتي في باب شبه المعتزلة في تخليد أهل الكبائر في النار.

قالوا: فاعل الكبيرة مخالف مبعود معذب والطائع مقرب منعم، واجتماع الصفتين محال فلا يستحق المخالف ثوابًا، وهذا ساقط يجوز أنه يكون مطيعًا في أمر دون أمر ومطيعًا في حال دون حال، وهم وإن خالفونا في الإحباط فقد وافقونا على أن ما يفعله العارف من صوم وصلاة وحج عبادة صحيحة ينادي بها الوجوب وتسقط المطالبة بخلاف ما يقارن الشرك من الطاعات، فلا يتم مع ذلك إنكار اجتماع الصفتين؛ ولأن الطاعة عندهم ما وافق مراد اللَّه تعالى وما يفعله للعادة مراد له، وعبر أبو هاشم عن ذلك بقوله المثاب معظم مكرم والمعاقب مهان محتقر، فلا يجتمعان وهو كالأول لجواز كل منهما في وجه واعتبار، فإن المؤمن الفاسق معظم لدخوله في جماعة المسلمين واستحقاقه للفيء والغنيمة والحل والعقد وحماية البيضة وسد الغور وسائر الأحكام ومهان باعتبار

---

(١) جاء في فتح الباري، شرح صحيح البخاري، - كِتَاب النِّكَاح - باب وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَيَحْرُمُ مِنْ الرَّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنْ النَّسَبِ، بلفظ قريب منه كالآتي: « ...فَلَمَّا مَاتَ أَبُو لَهَبٍ أُرِيَهُ بَعْضُ أَهْلِهِ... قَالَ لَهُ مَاذَا لَقِيتَ؟ قَالَ أَبُو لَهَبٍ: لَمْ أَلْقَ بَعْدَكُمْ غَيْرَ أَنِّي سُقِيتُ فِي هَذِهِ بِعَتَاقَتِي ثُوَيْبَةَ ».

(٢) ثويبة كانت مولاة لأبي لهب أعتقها لما بشرته بولادة ابن أخيه محمد ﷺ.

فسقه ومخالفته وسقوط ولايته ورد شهادته وأيضًا فلا معنى للإهانة إلا العقاب أو إرادته وكذا المعظم إرادة الثواب أو نفيه، وعلى هذا لا يمتنع أن يوصل الرب تعالى إلى العبد أنواعًا من الإنعام وضروبًا من الآلام لا تناقض في اجتماعهما.

وقال أبو هاشم: التعظيم والإهانة معنيان يخلقهما اللّه تعالى في محل يعظم بهما ويهين وليسا من جنس الإرادات ولا الأقوال، وهذه جهالات وظلمات، ويلزمه مثل ذلك في المحبة والكراهة والرضا والغضب وغيرها، وكل ما يرد على القول بوجود إرادة في محل يرد عليه.

قالوا: قد بينا وجوب تأبيد الثواب والعقاب، فلو لم نقل بالإحباط لزم دوامها معًا وهو محال.

قلنا: هذا بناء على الحسن والقبح العقليين. وقد أبطلناه وأثبتنا أنه مع تسليمه [٢٦٢/أ] لا يقتضي ثوابًا دائمًا ولا عقابًا، ولو سلمنا دوامهما فلِمَ لا يجوز أن ينعم مستحقهما تارة وبعذب تارة من غير فتور؟

وأيضًا إذا جاز الثواب والعقاب عن وقت الطاعة والمعصية، جاز تخلل فترة بين النوعين، وما المانع من القول بأن من جمع بين طاعة ومعصية جمع له بين ثواب وعقاب ولا يسقط أحدهما الآخر وهو قصد النصفة على أصلكم في العدل؟ ولو سلمنا الإحباط فلِمَ كانت المعصية موقظة للطاعة دون عكسه؟

فأجاب معظمهم بأن مخالفة الرب أغلظ من مخالفة البشر، ومن عصى بشرًا فيما تجب طاعته فيه استحق عقابًا، فالمستحق مخالف الرب عقابين (١)، وليس كذلك بالطاعة، فإن المطاع إذا كان أخطر كان أحق بالطاعة فلا يكون لطائعه من الثواب بقدر ثواب مطيع من دونه.

قلنا: هذا خلاف نص القرآن لقوله تعالى: ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ [الأنعام: ١٦٠]، وغيرها مما يدل على تضعيف الثواب، ثم لم لا يقال إنما يعظم العقاب حيث ينتفع به من خولف وعصي، فأما من لا ينتفع وهو منزه عن الانتفاع مقدس عن التشفي فهو أجدر بالصفح والعفو وأحق بالمسامحة والترك، ويوضحه أن من استظل بجدار غيره [ليس] (٢) كمن هدمه، ولا الذي يسرق درهمًا ممن لا يملك غيره وهو قوته كمن

---

(١) هكذا في المخطوط.

(٢) « ليس » ليست في المخطوط أضفناه لحاجة السياق إليها.

يسرق درهمًا من غني قادر غير محتاج.

وأيضًا فإن معظمهم جوز العفو عن الكبيرة إذا مات فاعلها، ولم يتب ولم يجوز أحد منهم إحباط ثواب الطاعات الخالية عن الزلات، وقد قالوا: الصغائر تقع مغفورة فإذا تركت الكبائر مع أنها ذنوب ومخالفات لم ينكر على من يقول: إن طاعة اللَّه تعالى أعظم من غيرها لتوقفها على النظر والاستدلال، ودفع الشبه مجاهدة النفس، ودفع الوساوس الشيطانية، وغير ذلك، ولا كذلك طاعة أحد من الخلق ولا مقايسة.

وأما قولهم: مخالفة الرب تقتضي عقابين ليمتاز عن مخالفة غيره. فنقول: هذا طاعة في طاعة واحدة ومخالفة واحدة، فلو فرضنا شخصًا أطاع ألف سنة وفعل كبيرة واحدة ومات ولم يتب تسقط طاعاته الكثيرة بزلة واحدة وقد قلتم: إن الكبيرة تحبط [٢٦٢/ب] سائر الطاعات، قالوا: الردة تحبط كل الأعمال فلتكن الكبيرة كذلك.

قلنا: فاعل الكبيرة مشارك المسلمين في أحكامهم، تحل مناكحته وتؤكل ذبيحته ويحضر المساجد، ويُغسَّل ويُكفّن ويُصلَّى عليه ويُدفن، وغير ذلك بخلاف المرتد. فإذا افترقا في أحكام الدنيا فكذا في أحكام الآخرة، ولو وقعنا في قضية العقل لم تكن الردة محبطة لما سبق كيف وعندنا أنه لا يجب على اللَّه تعالى لأحد شيء فلم يثبت للطائع حق خبر يقال سقط، بل الطائع موعود بالجنة بشرط الموافاة فضلًا وكرمًا لا وجوبًا ولزومًا.

قالوا: قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٦٤].

قلنا: المراد لا تقصدوا بالطاعة الرياء والأذى، ومن قصد ذلك فلا أجر له ولا ثواب، فلم يثبت له ذلك شيء فيقال: سقط بل الطائع من يقصد بصدقته وجه اللَّه تعالى فقط قالوا: قال تعالى: ﴿ لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ [الزمر: ٦٥] قلنا: النزاع في ثبوت الإحباط بقضية العقل أما في السمع فلا ننكره.

شُبه المرجئة في إسقاط عقاب العارف:

قالوا: من أحسن إلى غيره دهرًا طويلًا، وأنعم عليه بكل نعمة وقدمه على أهله وبدَّل في رضاه نفسه ثم كسر له كوزًا أو أعطش له دابةً، لم يحسن في قضية العقل

إن سقط ما فعله من الخير الكثير بما أتى من الضرر القليل، وقياس ذلك بما نحن فيه أن من نظر واستدل واشتغل بدفع الشبهات وترك الوساوس، وأجهد نفسه في طلب الحق وأعمل فكره في تدقيق النظر، واستعمل بدنه بأنواع الطاعات وجاهد نفسه بترك الشهوات ثم صدرت منه زلة واحدة على سبيل النذور فيجب القطع بأنها مغفورة مسقوط عنه إثمها في جنب ما سبق منه.

قلنا: ليس ما استشهدتم به من قبل ما نحن فيه فإن إحسان العبد إلى مثله فضل صرف وإنعام محض، فإنه لا يستحق المنعم عليه على المنعم شيئًا فيمكن أن يتصور فيه ما قلتم. فأما الرب تعالى فإن طاعته واجبة وعبادته حتم، وكل ما يفعله العبد، فهو قليل في حيث ما يجب عليه منها، ولو بالغ العبد في طاعة اللّٰه تعالى، وبذل جهد طاقته وغاية ما يمكنه ونهاية قدرته لما وفى بأقل نعم اللّٰه تعالى عليه، ولا قام بحق إدناء إحسانه إليه ولا نسبة لطاعته إلى قدر فضله عليه ومنّتِهِ لديه، [٢٦٣/ب] وإذا كان كذلك لم يكن مستحقًّا بالطاعة ترك المواجدة (١) بما يصدر منه من المخالفة ولا سقوط مطالبته بما وقع منه من الزلة، وبيانه أن من أدى ما عليه من الحقوق الواجبة، والديون اللازمة، ثم أساء إلى صاحب الحق وفعل معه ما لا يليق لا يستوجب بأداء ما لزمه من الحق مسامحته بما صدر منه؛ ولأن الطائع سينال ثواب طاعته ويعتاض عنها، فلا وجه لسقوط ما لزمه بالمخالفة، ثم إنهم صوروا صورة واحدة فيمن كثرت طاعاته، ونَدُرَتْ مخالفته ودعواهم عامة، ولو فرضنا أن من عرف اللّٰه ورسوله وارتكب سائر المعاصي، وفعل كل محرم فكيف يسوغ في العقل أن تكون معرفته مسقطة لما ارتكبه، وأن يكون مثل الطائعين الخاشعين الخائفين القانتين، ولو صح قولهم لسقطت عنه الحدود الشرعية بما اتصف به من المعرفة وليس كذلك فإن العدل المبرر الظاهر العدالة في الحدود كالماجن المتهتك الخليع.

فإن قيل: كما تنفع الطاعة مع الشرك، فكذا لا تضر المعصية مع الإيمان، قلنا: هذا تعلق بالألفاظ من غير تحقيق المعنى، فإن الطاعة لا تتصور مع الشرك فلا عبادة لمن جهل المعبود فأما معصية المؤمن فهي محرمة محظورة منهي عنها، ثم إنما نتكلم في قضية العقل وليس فيه دليل على أن الطاعة لا تنفع مع الشرك وإنما يدرك ذلك

(١) هكذا في المخطوط.

بالسمع ومن العجز الاستدلال بأحد النوعين في الآخر فكما لا يستدل في النقليات بالعقل فكذا عكسه.

فصل:

قال الجبائي: من زادت طاعاته على زلاته لا يسقط من ثواب طاعاته شيء وهو كمن لم يذنب قط وبه قال جمهور قدمائهم وقال ابنه: ليس من أذنب كمن لم يذنب ولا بد من الإحباط بل يحبط من ثوابه بقدر عقاب زلاته وهذا أقرب عند القاضي وكذلك اختلفا فيمن زادت زلاته على حسناته على العكس سواء.

قال الجبائي: إذا لم تؤثر معصيته في استحقاقه العقاب ينبغي ألا تؤثر في تنقيص الثواب، وكذا عكسه.

وقال ابنه: الرجوع في الباب إلى تحسين العقل وتقبيحه، ومعلوم بالعقل أن مقارف الذنوب ليس كمن لم يذنب وإن كثرت طاعاته فلزم المحاطة.

فإن قيل: من أصلهم أن من مات [٢٦٣/ب] مصرًا على كبيرة حبط ثواب أعماله كلها، فكيف يقال زادت طاعاته على معاصيه وعكسه؟

قلنا: قد قال بذلك معظمهم فأسقطوا بزلة واحدة طاعة مائة سنة.

وقال الجبائي وابنه: العبرة بكثرة الطاعات والزلات ولا تحبط طاعات كثيرة بزلة واحدة ولا عبرة لعدد أيضًا فرب زلة تربى على طاعات وعكسه، والله تعالى أعلم بمبلغ النوعين، واختلفوا أيضًا عند فرض تساوي الطاعات والزلات.

فقال الجبائي: يستحيل تساويهما عقلًا؛ لأنه لا بد من الثواب والعقاب والجمع بينهما محال، وكذا إحباط أحدهما بالآخر عند التساوي. وقال ابنه: لا يستحيل ذلك عقلًا؛ إذ لا يبلغ أحد النوعين مبلغًا إلا ويمكن أن يبلغه النوع الآخر وإنما يمتنع ذلك سمعًا من حيث إن المكلف، إما من أهل الجنة أو من أهل النار، ولا بد من أحد الخلودين، وهذا صحيح في العقل والأول ساقط؛ لأن صدور الطاعة والمعصية بصفة التساوي ممكن، وإذا وقع فليكن حكم فاعلهما حكم الصبي لا ثواب له ولا عقاب عليه وقول ابنه: إن ذلك يمتنع سمعًا باطل؛ إذ لم يرد في القرآن ولا في السنة ما يدل على امتناع ذلك بل جاء في الأخبار أن الذين تساوت طاعاتهم وزلاتهم أصحاب الأعراف.

فصل: في جواز غفران الذنوب والتجاوز عن السيئات

قال أهل الحق والبصريون من المعتزلة وبعض البغداديين: إن ذلك جائز عقلًا، وإن مات المكلف ولم يتب، وقال بعض البغداديين أتباع الكعبي لا يجوز ذلك في قضية العقل، وليس للَّه تعالى أن يغفر ذنبًا، ولا يعفو عن زلة تعالى اللَّه عن قول الزائغين.

دليل الأولين: أن العقاب حق اللَّه تعالى فله إسقاطه وتركه، فإذا قلنا بالحسن والقبح العقليين فالعفو والتجاوز حسن عند كل عاقل ممدوح بكل لسان، وقد أمر اللَّه تعالى وندب إليه ووعد عليه، وجاءت السنة مرغبة فيه وتواصى به العلماء والعقلاء والحكماء فإذا حسن العفو ممن له حظ في التشفي والانتقام والانتفاع بدفع الضرر فلأن يحسن من اللَّه وهو المنزه عن الحظوظ والتضرر والانتفاع أولى وأجزأ.

قال المخالف: تجويز العفو إغراء بالذنوب وهوس للإقدام عليها، والحكيم يجب أن يزجر عنها بقدر الإمكان، ويمتنع منها بحسب الطاعة، وهذا [٢٦٤/أ] فاسد فإنهم أوجبوا على الرب قبول التوبة من العاصي إذا تاب وأخلص، فليكن قبولها إغراء بفعل الذنب.

فإن قيل: المكلف لا يثق بإمهاله إلى التوبة وذلك زاجر له. قلنا: لا يثق أيضًا بغفران ذنبه ثم إن قولهم يلزم منه قبح العفو ولا قائل به. قالوا: جواز العفو جواز التفضيل بأكثر من الثواب وهو ممنوع عندهم، يجوز ذلك عندنا، وكل نعمة وثواب فهو فضل من اللَّه تعالى، والبصريون وإن أجازوا العفو عقلًا مجمعون على منعه سمعًا، وسيأتي ما استدل به المعتزلة والمرجئة والخوارج.

(القول في الإيمان والطاعة والكفر) [(١)] والفسق والفجور:

وقال معظم الخوارج: كل طاعة إيمان وكل معصية كفر فإذا اجتمعا فهو كافر لا مؤمن معلنًا للكفر ثم اختلفوا فقالت الإباضية [(٢)]: الإيمان هو الطاعة وترك ما فيه وعيد، ومن فعل ما فيه وعيد فهو كافر غير مشرك.

---

(١) يوجد بياض بالأصل بمقدار ثلاث كلمات أو أربع الغالب أنها « القول في الإيمان والطاعة والكفر ».

(٢) الإِباضِيّة: قوم من الحرورية لهم هَوىً يُنْتَسبون إليه، وقيل: الإِباضِيّة فِرْقة من الخوارج أَصحاب عبد اللَّه بنِ إِباضٍ التميمي. لسان العرب: مادة أبض.

وزادت الأزارقة [1] عليهم فقالوا هو مشرك، وقال بعضهم: من فعل نحو ما علم تحريمه عقلًا أو نصًّا فهو كافر. وقال بعضهم: من فعل ما يوجب حدًّا سمي سارقًا وزانيًا لا كافرًا، فإن لم يكن فيه حد فهو كافر، وقال الغلاة منهم كل طاعة إيمان وكل معصية كفر بغير تفصيل.

وقال جهم: الإيمان معرفة اللَّه تعالى، والكفر الجهل به.

وقال المعتزلة: كل طاعة إيمان وخص بعضهم الإيمان بالفروض، وقال: النوافل شرائع الإيمان والمعاصي عندهم أقسام فكل معصية تقدح في معرفة اللَّه تعالى ومعرفة رسوله فهي كفر وشرك، وكل معصية لا تقدح في ذلك وهي كبيرة فهي منزلة بين منزلتين لا توصف بكفر ولا بإيمان بل بالفسق والفجور، ولا يوصف بهما فاعل الصغائر التارك للكبائر.

وقال النجار: الإيمان هو المعرفة بالقلب، والإقرار باللسان، والتزام الخضوع للَّه تعالى، وترك الاستكبار، وزعم أن إبليس إنما كفر باستكباره فإنه كان عارفًا بقلبه مقرًّا بلسانه.

وقال الكرامية: الإيمان هو الإقرار باللسان فقط، فمن اعترف باللَّه ورسوله، فهو مؤمن حقًّا، وإن كان يعتقد كفرًا صريحًا، والمنافقون عندهم مؤمنون حقيقة كالأنبياء، ومن اعترف بقلبه دون لسانه فليس بمؤمن عندهم، والمنافق المؤمن خالد في النار حقًّا، والعارف باللَّه إذا مات قبل نطقه خالد في الجنة وليس بمؤمن.

وقالوا: [٢٦٤/ب] من أقر مرة فهو مؤمن، فإن كرَّر لم يكن إيمانًا كبيع المبيع ونكاح المتزوجة، ولو أقر ثم أنكر حُكم بكفره، فإن أقرَّ بعد فهو إيمان.

وقال بعضهم: المؤمن مؤمن بالمؤمنية وإيمانه إقراره، وليس هو مؤمنًا بإيمانه.

وقال الفصلية: الإيمان الإقرار باللَّه تعالى وشرطه المعرفة وهي ضرورية عندهم.

وقال العلانية والشمرية: الإيمان هو الإقرار بشرط معرفة اللَّه ومن الإيمان معرفة الرسل وهي كسبية عندهم ومعرفة اللَّه ضرورية.

وقال بكر ابن أخت عبد الواحد: المؤمن من عرف اللَّه تعالى ورسله، ومن فعل

---

(١) الخوارج من أتباع نافع بن الأزرق.

كبيرة فهو منافق وهو شر من الكافر.

وعن أبي حنيفة [١] ﷺ، وعبد الواحد بن سعيد: الإيمان هو الإقرار والمعرفة.

وقال أهل الأثر [٢]: الإيمان معرفة بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، وبه قال القلانسي وقال الصالحي وابن الراوندي التصديق بالقلب، والكفر ضده وهو مذهب الشيخ أبي الحسن واختاره القاضي والأستاذ.

وقال الشيخ مرة: التصديق هو المعرفة، ومرة هو قول النفس على تحقيق ومرة ضرورية مقارنة المعرفة وارتضاه القاضي، فإن التصديق والتكذيب بالأقوال أجدر. وأما التكفير والتبري، فإنما يعرف عند الرد على المتأولين، وسيأتي في باب مفرد.

القول في الإيمان يزيد وينقص:

ومن فروع الباب القول في الإيمان يزيد وينقص أو لا. فمن قال: الإيمان الطاعات عملًا وقولًا وعقدًا يقول: إنه يزيد وينقص. ومن جعله حصيلة واحدة وهي المعرفة أو التصديق لا يقول بذلك، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن والذي ينصره فأما الإقرار والطاعات وترك الزلات فهي شرائع وفروع ويدخل في التصديق المعرفة الحقيقة ومنها معرفة الرسل صلوات الله عليهم؛ لأنه تعالى أخبرهم فيلزم من تصديقهم تصديقهم [٣].

ويدل على أن الإيمان التصديق قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾ [يوسف: ١٧] أي مصدق لنا، وقال فلان يؤمن بالحشر والنشر أي يصدق بهما، وهذا معناه في اللغة بالاتفاق، فإذا ورد في الشرع لفظ وجب حمله على معناه في اللغة ما لم يمنع منه مانع؛ لأن القرآن عربي والإيمان إنما يكون بالقلب لقوله تعالى: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقوله: ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦] والإيمان غير الطاعات لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا ﴾ [التغابن: ٩]، وقوله: ﴿ لَئِنْ أَقَمْتُمُ

---

(١) هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت التيمي، إمام المذهب الحنفي، ولد سنة (٨٠هـ) وتوفي سنة (١٥٠هـ)، البداية والنهاية: (١٠/١٠٧)، النجوم الزاهرة: (٢/١٢).

(٢) أي السلف، وأهل الحديث.

(٣) هكذا في المخطوط.

ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيْتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِي ﴾ [المائدة: ١٢] فدل على مغايرة الأعمال للأعمال ولو كانت الطاعات إيمانًا كانت المعاصي كفرًا [٢٦٥/أ] وهو خلاف الإجماع ولكان تارك الطاعة تاركًا للإيمان ولم يقولوا به.

فإن قيل: لو كان الإيمان هو التصديق وهو معنى واحد تساوى إيمان الأنبياء وإيمان غيرهم.

قلنا: الحصيلة الواحدة لا تفاوت فيها، والفرق أن إيمان الأنبياء عليهم السلام لا تعتريه غفلة ولا ذهول فبهذا يمتازون لا بأن الإيمان يقبل الزيادة والنقص، وقد مر أن العلم الضروري لا تفاوت فيه وليس علم أبين من علم وقد أثبت للإيمان شرائع وأحكامًا فمن جعل الطاعات والأعمال عين الإيمان لم يكن للإيمان عنده شرائع وهو خروج عن الملة ولأن الإيمان شرط لصحة العبادة فهو غيرها لتقدمه عليها وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ ﴾ [الأنعام: ٨٢] دليل على مقارنة الإيمان للمعصية وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴾ [فاطر: ٣٢]، يدل على أن الظالم إذا آمن بالله تعالى ورسوله كان من المصطفين وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ ﴾ [النساء: ٤٨] على أن من الذنوب ما ليس بشرك وقوله تعالى: ﴿ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ ﴾ [الحجرات: ٧] يفرق بين الكفر والمعاصي.

وقد أجمعت الأمة على أن العصاة مخاطبون بفعل الواجبات وترك المحرمات كالأتقياء وعلى أن العاصي يصح صومه وصلاته والكافر لا تصحان منه كالطائع في الفيء والغنيمة وشهود الجماعة ووجوب غسله ودفنه والصلاة عليه.

واتفق المعتزلة على وجوب الصلاة على فاعل الكبيرة، وإنما القصد بها طلب الرحمة وسؤال المغفرة، ولو خرج العاصي بالمعصية من الإسلام انفسخ نكاحه وانتقل ماله ولا قائل به.

وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين فأول من أخذ به واصل بن عطاء وخرق به إجماع من سبقه بغير دليل ولا حجة. قالوا: قال تعالى: ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ ﴾ [الحجرات: ٧] فقابل الإيمان

بالكفر وجمع بينه وبين الفسوق فكأن الفسق مناقضًا للإيمان كالكفر، وليس في ذلك دليل على ما بينه وبين الفسوق قالوه وهذا كما لو قال قائل: أحب الراحة وأكره نقل الأخبار فلا يدل ذلك على تناقض الأمرين.

وقال بعض المحققين: المؤمن العارف وإن ركب زلة فلا بد من كونه كارهًا عالمًا بقبحها قالوا: قال تعالى: ﴿ يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ﴾ [التحريم: ٨] وقال في قطاع الطريق: ﴿ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا ﴾ [البقرة: ١١٤] فدل [٢٦٥/ب] على أن قاطع الطريق ليس بمؤمن.

قلنا: المنفي الخزي في الآخرة والمثبت الخزي في الدنيا فلا منافاة وقيل المراد بالذين آمنوا الصحابة قالوا: قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران: ٩٧] فدل على أن تارك الحج مع القدرة كافر قلنا: قوله ﴿ وَمَن كَفَرَ ﴾ ابتداء كلام منقطع عما قبله وليس فيه أن تاركه كافر، أو نقول: المراد هو كفر بإنكار وجوبه وجحد مشروعيته قالوا: قوله تعالى: ﴿ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ [طه: ٤٨] والعاصي معذب فيكون مكذبًا.

قلنا: إثبات العذاب على المكذب لا يدل على نفيه عن غيره فنقول: كل مكذب معذب وليس كل معذب مكذبًا كيف والمؤمن العارف لا يكون مكذبًا فإن المراد من كذب ما جاءت به الأنبياء؟ قالوا: قال تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤] قلنا: العموم لا صيغة له ولو سلم فالمراد من لم يعتقد التزامه ومعاد لأحكامه واحتجوا هم وأهل الحديث بقوله: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم إلى بيت المقدس.

قلنا: بل أراد تصديقهم النبي ﷺ في أمرهم بالتوجه إلى الكعبة قالوا: قال ﷺ: « **من ترك الصلاة ثلاثًا فقد كفر** » [1]، وقال: « **من مات ولم يحج إن شاء يموت يهوديًا وإن شاء يموت نصرانيًا** » [2].

---

(١) الثابت في السنة: « العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر »، أخرجه النسائي – كتاب الصلاة – باب الحكم في تارك الصلاة برقم (٤٦٤) .

(٢) الثابت في السنة هو: « من ملك زادًا وراحلة تبلغه إلى بيت الله تعالى ولم يحج، فلا عليه أن يموت يهوديًا أو نصرانيًا » (رواه الترمذي – كتاب الحج – باب ما جاء في التغليظ في ترك الحج رقم (٨١٢) وقال: هذا حديث غريب وفي إسناده مقال) حديث رقم: (٥٨٦٠) ضعيف الجامع للألباني.

قلنا: لا يتم الاستدلال بذلك عند الخوارج؛ لأنها لا تفيد القطع عندهم وهي معرضة للتأويل. وأما قوله ﷺ: « **لا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن...** » [١] الحديث قيل المراد به من يستحل ذلك، وقيل المراد وهو آمن من عذاب اللَّه تعالى.

وقيل: وهو آمن أن يطلع عليه أحد قالوا لو كان الإيمان هو التصديق فقط وجب الحكم بإيمان من قتل نبيًّا أو سجد لصنم.

قلنا: أفعال الخوارج لا تناقض عقائد القلوب ولكن أجمعت الأمة على أن من فعل ذلك كافر فعلم بالإجماع أن اللَّه تعالى لا يقضي على عبده بذلك إلا وقد نزع من قلبه الإيمان والمعرفة فلا يوصف بهما والخوارج، وإن حكموا بكفره فهم يسمونه عارفًا، وكذا من جحد نبوة النبي ﷺ لا يسمى عارفًا باللَّه تعالى إجماعًا، وإن كان الجهل لا يضاد المعرفة قالوا من عصى اللَّه تعالى فقد أطاع إبليس ومن أطاعه فقد عبده ومن عبده فقد كفر.

قلنا: لا نسلم إن من أطاع مخلوقًا عبده فإن الولد يطيع والده والعبد يطيع مالكه ولا يقال إنه عبده ولأنه تعالى قال: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ [طه: ١٢١] فإن طردوا قولهم فيه خرقوا أصل الدين وإن منعوه نقضوا أصلهم وكذلك الكلام فيما صدر من الأنبياء عليهم السلام.

فأما [٢٦٦/أ] القائلون [٢] بأن العاصي منافق وهو شرٌّ من الكافر، فإنهم قالوا: قال تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ۝ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُم مِّن فَضْلِهِۦ بَخِلُوا۟ بِهِۦ وَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ۝ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ ﴾ [التوبة: ٧٥ - ٧٧] [٣]، واستشهدوا بقوله ﷺ: « **علامة المنافق أنه إذا قال كذب وإذا وعد أخلف وإذا اؤتمن خان** » [٤]، قالوا فإذا رأينا من سمع كلام اللَّه في الوعد والوعيد والجنة والنار والحشر والنشر والثواب والعذاب ثم فعل الكبائر، وركب القبائح وأصر على المعاصي ولزم الفجور وواظب على الفسوق، علمنا قطعًا أنه ليس

---

(١) صحيح البخاري - كتاب الحدود - باب السارق حين يسرق حديث رقم: (٧٧٠٦) ضعيف الجامع للألباني.

(٢) في المخطوط « القائلين »، والصواب ما أثبته.

(٣) وذكر في المخطوط أول الآيات وآخرها فأوردتها كاملة للفائدة.

(٤) تحفة الأحوذي - للمباركفوري - كتاب الإيمان - باب ما جاءَ في عَلاَمَةِ المُنَافِق.

بمؤمن، ولم يدخل الإيمان في قلبه.

قلنا: الآية تدل على نقض العهد وإخلاف الوعد بعقبة النفاق، وليس فيها أن ذلك نفاق، وهم يقولون: إن عين هذه الأفعال نفاق ولا دليل لهم في الآية لأن تعقيب الشيء بالشيء دليل المغايرة [1].

وأما قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [التوبة: ٦٧] فليس أن كل فاسق منافق كما أن نقول كل كافر فاجر وليس كل فاجر كافر. وقوله ﷺ علامة المنافق كذا، أراد به قومًا في زمانه كانوا وعدوا المؤمنين بالخروج معهم ونصرهم، ثم أخلفوا وعدهم ونقضوا عهدهم، وهذا كما نقول: التواضع والسكينة ورحمة الخلق ومنعهم واعتياد الراحة من علامة الإيمان، وقد يوجد ذلك في غيرهم فلا يجب القطع بالملازمة.

وأما الإقدام على المعاصي والزلل، فلا يبعد وقوعه ممن يرجو رحمة اللَّه تعالى، ويطمع في حلمه ومغفرته ومنعه كرمه من العزم على التوبة والإنابة قبل الموت، ولا يناقض ذلك الإيمان باللَّه تعالى ورسله ومعرفة شرائعه وأحكامه فلا يستدل بمثل ذلك في القطعيات. ولو فرضنا أن العاصي قليل اليقين ضعيف الإيمان، فلا شك أن العاقل يعلم أنه يموت، وينقطع عمله، ويلاقيه حتفه، ويوافيه أجله، وينتهي عمره، وينتهى أجله فيجب عليه أن يكون على بصيرة ويقظة واستعداد لما يتحقق حصوله، ويقتضي وقوعه وحلوله، وحريٌّ به أن يدوم همه وغمه، ويزول فرحه وسروره.

ولكن اللَّه تعالى حكم على أهل الدنيا بالغفلة واللَّهو؛ لتتم تصرفاتهم، وأيضًا لو فرضنا شخصًا محافظًا على الطاعات ملازمًا للعبادات تاركًا للمخالفات مواظبًا على الحسنات، ثم صدرت منه زلة واحدة وبدت معصية نادرة فكيف يحكم بنفاقه ولا يحكم بفحشه؟ ولأن الصغائر تتضمن المخالفة [2]؛ فيلزم من قولهم نسبة فاعلها إلى الاستهانة بأمر اللَّه تعالى وهم لا يقولون به مع قولهم: إنها لا تتميز عن الكبائر، ثم إن النفاق عبارة عن إظهار الإيمان وإخفاء الكفر، ولم يزل الصحابة والخلفاء الراشدون والأئمة المحمديون يقيمون الحدود على مرتكبي الكبائر ولا يصفونهم بكفر

(١ ، ٢) هذه قاعدة فلسفية.

ولا نفاق، وكان المنافقون على عهد النبي ﷺ يُسِرُّون نفاقهم ويخفونه وقلما يمتازون [٢٦٦/ب] [عن] [1] غيرهم في الطاعة، وإنما يطلع النبي ﷺ على حالهم ويعلم نفاقهم بوحي من الله تعالى ويذكرهم ﷺ لصاحب سره حذيفة بن اليمان؛ ولذلك كان عمر ﷺ يسأله: هل ذكرني رسول الله ﷺ فيهم أم لا؟ ولم يكونوا يطلقون النفاق على من فعل كبيرة وقارف معصية.

وأما من قال: إن فاعل الكبيرة كافر نعم الله غيرَ شاكر له، ولم يصفه بالشرك فقد قارب؛ حيث لم يسلبه اسم المعرفة، فإن لم يسمه بعد ذلك مؤمنًا أقمنا عليه الدليل على أن الإيمان التصديق فيمتنع تسميته كافرًا للتناقض، فإن وافقوا على عدم تسميته كافرًا نقضوا أصلهم. وعمدتهم أن الشكر عندهم ثلاثة أقسام: معرفة كون النعمة من الله، والنطق بالثناء عليه ثناء تعظيمًا له، وأعمال الجوارح في الطاعات شكرًا عليها والكفر ضد الشكر ونقيضه لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [الإنسان: ٣] فاقتضى تردد المؤمن بينهما.

قلنا: لو جاز تسمية فاعل الكبيرة « كافر المعصية » وجب تسميته مؤمنًا بطاعته كما مرَّ، وأيضًا فإن الكُفْر في اللغة هو الستر؛ ولهذا سمي الزارع كافرًا؛ لأنه يستر الحَبَّ، والليلُ كافرًا؛ لأنه يستر ما يقع فيه. وفاعل الكبيرة معترف بنعمة الله تعالى مقر بها غير منكر لها ولا جاحد فلا يوصف بالكفر إلا بمعنى الجحد.

واختلف المرجئة في تسميته فاسقًا، فقال بعضهم لا يسمى بذلك؛ لأن الإيمان يمحو كل ذنب ولائمة، والفسق من أعظم وجوه اللوم.

وقال بعضهم: يقال له فَسَقَ، ولا يقال له فاسق، وقال كثير منهم ما دام مُلابِسًا للكبيرة فإذا تصرمت لا يتصف بأنه فاسق، وقال الخالدي منهم: يسمى بذلك في الدنيا دون الآخرة، وهذا ثناء منه على مذهبه: إن عصاة المؤمنين يعذبون في الدنيا بالهموم والغموم والالآم ولا عقاب عليهم في الآخرة، والكفار يثابون في الدنيا بما يفعلونه من الخير دون الآخرة، وزعم أن التسمية بالفسق من العقاب.

ومذهب أهل الحق أن العاصي المؤمن فاسق فاجر، ولا تبعد تسميته بذلك في

---

(١) ليست في المخطوط أضفتها ليكتمل السياق.

الآخرة إن قُدِّرَ عليه العذاب، والفسق لا ينافي الإيمان، وإنما ينافيه الكفر، والله تعالى أعلم.

هذا آخر ما وُجِدَ من كلام الإمامِ العالمِ أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني إمامِ الحرمين، في كتابه المعروف بـ« الشامل »، وقد اختصرته بقَدْرِ ما فَهِمْتُهُ.

* * *



خاتمة

وخلاصة القول نصل من خلال هذه الدراسة إلى ما يلي:

١ - إن مخطوطات تراثنا العريق اشتملت على عدة قضايا ما أحوجنا إلى إعادة طرحها والاستفادة منها في عصرنا الحديث.

٢ - الأشاعرة هم من كسروا سَوْرة المعتزلة، وانتصروا للدليل النقلي وخاصة الأوائل منهم، وأشاعرة العراق بالذات.

٣ - الانتساب للمذهب الأشعري ينبغي ألا يعيب صاحبه، ويجعلنا نتركه، فهذا خطأ؛ لأن هؤلاء لهم فضل كبير في نصرة الدين والدفاع عن العقيدة ومجابهة المخالفين والرد عليهم.

٤ - هناك بعض المآخذ على الأشاعرة فيما خالفوا فيه السلف الصالح، ولكنهم ليسوا شرًّا كما يظن البعض، فمن ذا الذي يجرؤ على ترك مؤلفات ابن حجر العسقلاني صاحب فتح الباري أو النووي مثلًا كونهما أشعريين، فكل إنسان يؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب المقام ﷺ.

٥ - لا بد من التزام الموضوعية عند مناقشة آراء المخالفين، ولا مانع من الاعتراف بالخطأ أو النقص أنّى وُجِد، ولا بأس بأخذ رأي الخصم ما دام صحيحًا.

٦ - لا بد من وضع العقل في مكانه الصحيح، فالعقل لا يستطيع إدراك كل شيء بل له قدرة محدودة، وتحصل به أكمل الفائدة عندما يستضيء بنور الشرع، وينبغي أن يلاحظ أنه لا تعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول.

٧ - الإسلام دين يحترم العلم والعلماء، فقد مدحهم الله في كتابه، وأثنى عليهم الرسول ﷺ، والإسلام لا يصادر رأي أحد إلا ما كان كُفرًا بواحًا، مخالفًا لأحكام الشريعة الإسلامية.

٨ - لم يحترم دين العقلَ مثلما احترمه الإسلام هذا الدين العريق، فلقد نشأ علماء كثيرون في كنف هذا الدين من المسلمين ومن غير المسلمين، كيوحنا الدمشقي وموسى بن ميمون وغيرهم.

٩ - علماؤنا الأوائل تكلموا عن تفتت الذرة، حيث ذكروا أن الجوهر الفرد ينقسم إلى أجزاء غير متناهية، كما ذهب المعتزلة إلى ذلك، وهو ما أثبته الدكتور زويل حديثًا فيما يعرف بـ « الفيمتو ثانية ».

١٠ - تحدث الجويني في الكامل عن انبعاث الشعاع الضوئي، وذهب إلى أنه ينبعث من العين وليس من الجسم المرئي.

١١ - تحدث إمام الحرمين عن مُسلَّمات في علم الرياضيات، حيث ذكر أن الخطين المستقيمين لا يلتقيان؛ وهو ما يشير إلى ما كان عند علماء المسلمين القدامى من سبق إلى معرفة علوم الرياضيات والعلوم التجريبية، فليست هذه العلوم - كما يزعم البعض - وليدة الفكر الغربي.

١٢ - إمام الحرمين الجويني طوَّر المذهب الأشعري، فأصبح على يديه مذهبًا متكاملًا له مبادئُهُ وقواعدُهُ.

١٣ - انتصر أبو المعالي الجويني لأصول الأشاعرة، ودافع عنهم كثيرًا، وامتدح أصولهم بأنها أصول مذهب متكامل، وعاب المعتزلة وتنقَّصهم في ذلك.

١٤ - انتقد الجويني بعض آراء شيوخه الأشاعرة، ولم يمنعه انتماؤه أو انتصاره لمذهب الأشاعرة من نقضهم، فلم يكن مقلدًا في كثير من آرائه بل كان له رأيه.

١٥ - تحدث الجويني عن مصطلحات فلسفية وأدخلها في علم الكلام، مثل: الجوهر والعرض، والنفس الناطقة، وكان ممن سبقوا من الأشاعرة إلى القول بالحال.

١٦ - لقد ناقش الجويني النصارى، وأبطل عقيدة التثليث عندهم بأدلة من داخل الإنجيل نفسه.

١٧ - ردَّ الجويني على البراهمة في إنكارهم النبوة، وفنَّد كل شبههم التي طرحوها.

١٨ - ردَّ الجويني على المعتزلة في حديثهم عن القَدَر، وردَّ شبههم بخصوص

إيجاد الإنسان لفعله والزعم بأن الله لا يخلق الشر.

١٩ - وكذلك ردُّ إمام الحرمين على الْمُجْبِرة الذين قالوا بأن الإنسان مجبر على إتيان أفعاله ولا اختيار له في ذلك.

٢٠ - رد الجويني شُبَهَ مَنْ قالوا بأن القرآن مخلوق وأبطلها آخذًا برأي الأشاعرة في ذلك، حيث انتقد آراء المعتزلة والكرامية.

٢١ - كذلك تحدث الجويني في الكامل عن علوم الفلك والنجوم والظواهر الطبيعة كالكسوف والخسوف وحركات الأفلاك؛ وهو ما يدل على سبق علماء المسلمين إلى دراسة هذه الأشياء.

٢٢ - رجوع كثير من أئمة الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري وأبي المعالي الجويني وغيرهم إلى مذهب السلف يشير إلى أهمية هذا المذهب ومكانته.

٢٣ - الأشاعرة يأخذون في قضايا الإلهيات بالأدلة العقلية، أما في قضايا النبوات فيعتمدون على الأدلة النقلية إضافة إلى الأدلة العقلية، أما في قضايا السمعيات فيعتمدون فيها على النقل فقط كالموت والبعث النشور وعذاب القبر... إلخ.

توصيات البحث

١ - الاهتمام بإعادة طرح مسائل العقيدة بطريقة ترتبط بالجانب الأخلاقي العملي؛ كي يعود ذلك على أمتنا باليمن والبركة، وتأخذَ مكانتها بين الأمم، فما أحوجنا إلى إيمان عملي يظهر في سلوكنا وتعاملاتنا ومأكلنا ومشربنا وكل مظاهر حياتنا.

٢ - الدعوة لنشأة علم كلام إسلامي يقوم على الكتاب والسنة، ويستعين بالأدلة العقلية للدفاع عن الدين ومجابهة المخالفين والرد عليهم، شريطة الابتعاد عن الجدال الذي لا يؤدي إلى علم، وخاصة في هذا العصر، فلا بد من الرد على ما يحدث من إساءات إلى الإسلام ورسوله الكريم ﷺ، وما يطرح على الساحة من شبهات تطعن في الدين وتنكر أمورًا شرعيةً وحدودًا ذكرها الله في كتابه، بل وتنكر حجية سنة النبي ﷺ، وتطعن في كتب السنة الغراء.

٣ - مواصلة مسيرة تحقيق التراث الإسلامي العريق؛ لأن ذلك يثري حقل

الدراسات الإسلامية ويساعد الباحثين في العلوم الشرعية، ويربطنا بتراثنا وحضارتنا.

٤ - إعادة تحقيق المخطوطات التي حققها المستشرقون؛ كي ينهض أبناء الأمة بتراثها، ولا يأخذوا تراثهم عن الغير الذي لا تُؤمن نياتُهُ ومقاصدُهُ.

٥ - لا بد من سماع آراء الخصوم ومناقشتها بموضوعية ودون تعصب، ولا بأس بالأخذ بها إذا ما كانت هي الصواب، فالحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها فهو أحقُّ بها.

٦ - لا بد من التماس العذر للخصم، وعدم المسارعة في تكفيره، وينبغي ترك التعصب المذهبي الذي جرَّ على الأمة الإسلامية ويلات وويلات.

* * *



قائمة المصادر والمراجع



- **البخاري (محمد بن إسماعيل)**، الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه: دار ابن كثير، اليمامة - بيروت - (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م) ، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

- خلق أفعال العباد والرد على الجهمية: تحقيق/عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، سنة: (١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م)، دار المعارف السعودية، الرياض.

- **مسلم (ابن الحجاج النيسابوري)** ، الجامع الصحيح المعروف بصحيح مسلم: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان.

- **ابن ماجه (القزويني)**، سنن ابن ماجه: تحقيق/محمد فؤاد عبد الباقي، بدون تاريخ، دار الريان للتراث، مصر.

- **الدارقطني (أبو الحسن علي بن عمر)**، سنن الدارقطني: ت: السيد عبد الله هاشم، سنة (١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م)، دار المعرفة، لبنان.

- **النسائي (أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن)**، السنن الصغرى المعروف بالمجتبى من السنن الكبرى: الطبعة: الثانية، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب - سوريا.

- السنن الكبرى: تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، الطبعة الأولى، سنة: (١٤١١هـ - ١٩٩١م)، دار الكتب العلمية، بيروت.

- **أبو داود (السجستاني)**، السنن: تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر - لبنان.

- **أحمد بن حنبل،** الرد على الجهمية والزنادقة: تحقيق/محمد حسن راشد، ط المطبعة السلفية.

- المسند: طبعة مؤسسة قرطبة - مصر.

- **الترمذي (أبو عيسى)،** الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي: تحقيق/أحمد محمد شاكر، بدون تاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

- **مالك بن أنس،** الموطأ: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بدون تاريخ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

- **المناوي (عبد الرؤوف)،** فيض القدير شرح الجامع الصغير: (ط١)، (١٣٥٦هـ)، المكتبة التجارية الكبرى - مصر.

- **النووي (محيي الدين)،** شرح صحيح مسلم: تحقيق/عبد الله أحمد أبو زينة، بدون تاريخ، دار الشعب، مصر.

- **الحاكم (أبو عبد الله النيسابوري)،** المستدرك على الصحيحين: تحقيق/ مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، (١٤١١هـ، ١٩٩٠م)، دار الكتب العلمية: بيروت - لبنان.

- **ابن حبان (أبو حاتم محمد بن حبان البستي)،** الثقات: تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، الطبعة: الأولى، (١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م) ، دار الفكر، بيروت لبنان.

- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة: الثانية، (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان.

- **الطبراني (أبو القاسم سليمان بن أحمد)،** المعجم الأوسط: تحقيق/طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الطبعة الأولى، سنة: (١٤١٥هـ)، دار الحرمين، القاهرة.

- المعجم الكبير: تحقيق/حمدي بن عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، سنة: (١٤٠٤هـ، ١٩٨٣م)، مكتبة العلوم والحكم، الموصل - المغرب.

- **أبو المحاسن (يوسف بن موسى الحنفي)،** معتصر المختصر - مكتبة المتنبي - بيروت.

- منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة عرض ونقد: الطبعة الأولى، (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

- **آل عبد اللطيف (أحمد) الآمدي (سيف الدين)**، الإحكام في أصول الأحكام: سنة (١٩٨٠م)، (ط: ١)، ط دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

- أبكار الأفكار في أصول الدين: تحقيق/أحمد محمد المهدي، الطبعة الأولى، (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م)، كطبعة دار الكتب والوثائق المصرية بالقاهرة.

- غاية المرام في علم الكلام: تحقيق أستاذنا الدكتور/حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، الطبعة الثالثة، سنة: (١٣٩١هـ - ١٩٧١م)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

- **ابن الأثير (على)**، الكامل في التاريخ: ط دار صادر، (١٩٧٩م).

- **أحمد أمين**، ضحى الإسلام: مكتبة النهضة المصرية، سنة (١٩٦١م).

- ظهر الإسلام؛ بحث في الحالة الاجتماعية ومراكز الحياة العقلية من عهد المتوكل إلى آخر القرن الرابع الهجري: (ط: ٥) ، (١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م)، دار الكتاب العربي، بيروت.

- فجر الإسلام: الطبعة العاشرة، (١٩٦٥م)، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.

- **أحمد أمين وزكي نجيب محمود**، قصة الفلسفة اليونانية: الطبعة الثانية، (١٩٣٥م)، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

- **أحمد فريد الرفاعي**، عصر المأمون: ط: الأولى، (١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م)، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

- **أحمد محمود صبحي**، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (١) المعتزلة: (١٩٩٢م)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.

- في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (٢) الأشاعرة: (١٩٩٢م)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.

- **الأخطل (غويث)**، شعر الأخطل: طبعة دار الشروق، بيروت - لبنان.
- **الأشعري (أبو الحسن)**، استحسان الخوض في علم الكلام: طبعت تحت مراقبة / السيد شرف الدين أحمد (١٤٠٠هـ - ١٩٧٩م) مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرأباد الدكن، الهند.
- الإبانة عن أصول الديانة: تحقيق/فوقية حسين محمود، الطبعة الأولى، سنة: (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م)، دار الأنصار، القاهرة.
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: تحقيق/حمودة غرابة، الطبعة الأولى، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصورة عن نسخة مكتبة الخانجي بالقاهرة، سنة (١٩٥٥م). ورجعت أحيانًا إلى نسخة الأب مكارثي بالمطبعة الكاثوليكية، (١٩٥٢م) بيروت، مع التنبيه على ذلك في موضعه.
- أصول أهل السنة والجماعة، المسماة برسالة أهل الثغر: تحقيق أستاذنا الدكتور/محمد السيد الجليند، بدون بيانات، طبعة خاصة بالمحقق.
- رسالة إلى أهل الثغر (أصول أهل السنة والجماعة) : تحقيق/عبد اللّٰه شاكر محمد الجنيدي، الطبعة الأولى، سنة: (١٩٨٨م)، مكتبة العلوم والحكم، دمشق.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: تحقيق/ريتر، الطبعة الثالثة، سنة: (١٩٨٥م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، مصورة عن نسخة دار النهضة المصرية، سنة (١٩٥٥م).
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، (١٤١١هـ، ١٩٩٠م)، المكتبة العصرية، بيروت، مصورة عن مكتبة النهضة المصرية، (١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م).
- **ابن أبي أصيبعة**، عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ط المطبعة الأهلية بمصر (١٢٩٩، ١٨٨٢).
- **الأعسم (الدكتور عبد الأمير)**، الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، (ص ١٤٩ - ١٥٤) - بيروت، دار الأندلس،

(ط٢)، (١٩٨٠م).

– **الألباني (محمد ناصر الدين)**، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: (١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م)، المكتب الإسلامي – بيروت – لبنان.

– سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: الطبعة الرابعة، (١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م)، مكتبة المعارف بالرياض.

– سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثره السيئ على الأمة: الطبعة الخامسة، (١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م)، مكتبة المعارف بالرياض.

– صحيح الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير: الطبعة الثالثة، (١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م)، المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان.

– **الأنباري (أبو البركات عبد الرحمن)**، البيان في غريب إعراب القرآن: تحقيق/ طه عبد الحميد طه، ومصطفى السقا، (١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م)،الهيئة المصرية العامة للكتاب.

– **الأنصاري (زكريا)**، غاية الوصول شرح لب الأصول: (١٣٦٠هـ، ١٩٤١م)، دار مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

– **الأنصاري (أبو القاسم سليمان بن ناصر)**، شرح الإرشاد: مخطوط، منه نسخة بالخزانة العامة بالرباط، برقم: (٧١٥)، وتوجد نسخة أخرى برقم: (٧٣٣/٤٠)، وتوجد نسخة ضمن مجموع، أوله « شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد » بمكتبة الكتاني بالخزانة العامة بالرباط، برقم: (٤٧٢) كتاني.

– الغنية في الكلام: تحقيق (قسم الإلهيات) مصطفى عبد الخالق حسانين – رسالة ماجستير بقسم الفلسفة الإسلامية – كلية دار العلوم القاهرة (١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م).

– **إخوان الصفا**، رسائل إخوان الصفا: ت/خير الدين الزركلي سنة (١٩٢٨م).

– **الإسفراييني (أبو المظفر)**، التبصير في الدين: تحقيق/الشيخ محمد زاهد الكوثري، تقديم/محمد محمود الخضيري، الطبعة الأولى، سنة: (١٣٥٩هـ – ١٩٤٠م)، المكتبة الأزهرية، القاهرة.

- **الإسماعيلي (أبو بكر أحمد)**، اعتقاد أئمة الحديث: تحقيق/محمد بن عبد الرحمن الخميس، الطبعة الأولى، سنة: (١٤١٢هـ)، دار العاصمة، الرياض.

- **الإسنوي (جمال الدين عبد الرحيم)**، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: تحقيق/محمد حسن هيتو، الطبعة الرابعة، (١٩٨٧م)، مؤسسة الرسالة - بيروت.

- **ابن باجة (أبو بكر محمد بن يحيى)**، رسائل ابن باجة الإلهية: تحقيق: د/ماجد فخري، (١٩٦٨م)، دار النهار للنشر، بيروت - لبنان.

- **الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب)**، الانتصار للقرآن: طبع في سنة (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م) في مجلدين بتحقيق محمد عصام القضاة، عن أصل رسالة دكتوراه بجامعة أم درمان.

- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: تحقيق محمد زاهد الكوثري، الطبعة الثانية، (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

- التقريب والإرشاد الصغير في أصول الفقه: قدم له محققه وعلق عليه/ عبد الحميد بن علي أبو زنيد، الطبعة الثانية، (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان.

- التمهيد طبعة بيروت المطبوعة باسم: (تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل) : تحقيق/عماد حيدر، الطبعة الأولى، سنة: (١٩٨٧م)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان.

- التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة: تحقيق/محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الأولى، (١٩٤٧م)، دار الفكر العربي.

- إعجاز القرآن: تحقيق: السيد أحمد صقر، الطبعة الثالثة، (١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م)، دار المعارف - القاهرة.

- **البغدادي (إسماعيل باشا)**، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: سنة (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

- **البغدادي (عبد القادر بن عمر)**، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: الطبعة: الأولى، (١٩٩٨م)، تحقيق: محمد نبيل طريفي/إميل بديع اليعقوب، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

- **البغدادي (عبد القاهر)**، الفرق بين الفرق: ت/ محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

أصول الدين: الطبعة الأولى، سنة: (١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م)، مطبعة الدولة، استانبول - تركيا.

- **البلخي (أبو القاسم)**، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: (١٩٧٤هـ)، الدار التونسية للنشر - تونس.

- **ابن البنا الحنبلي (أبو علي البغدادي)**، المختار في أصول السنة: تحقيق/ عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد البدر، الطبعة الأولى، (١٤١٣هـ)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

- **البهي (محمد)**، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: الطبعة الثانية، (١٣٧١هـ - ١٩٥١م) دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر

- **البوطي (محمد سعيد رمضان)**، كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق: الطبعة السادسة، سنة (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م)، دار الفكر العربي، دمشق.

- **البيضاوي (ناصر الدين)**، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار: تحقيق/محمد ربيع محمد الجوهري، الطبعة الأولى، سنة: (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، توزيع دار الاعتصام، القاهرة.

- معاني التنزيل وأسرار التأويل: تحقيق/عبد القادر بركات العشا حسونة، الطبعة الثانية، (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م)، دار الفكر، بيروت - لبنان.

- **البيهقي (الحافظ)**، سنن البيهقي الكبرى: (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الباز - مكة المكرمة.

- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد: تحقيق: أحمد عصام الكاتب،

الطبعة الأولى، سنة: (١٤٠١هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان.

- الأسماء والصفات: تحقيق/عماد الدين أحمد حيدر، سنة (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

- شعب الإيمان: الطبعة: الأولى، (١٤١٠)، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

- **ابن تغري بردي**، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي - مصر.

- **التفتازاني (مسعود بن عمر)**، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

- شرح المقاصد: تحقيق/عبد الرحمن عميرة، وقدم له/صالح موسى شرف، الطبعة الثانية، (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، عالم الكتب، بيروت - لبنان.

- شرح النسفية: ت/ أحمد حجازي السقا، (ط:١)، (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، الكليات الأزهرية.

- **التميمي (عبد الواحد)**، اعتقاد الإمام المبجل أحمد بن حنبل: ضمن طبقات الحنابلة لأبي يعلى الفراء الحنبلي.

- **التهانوي (محمد)**، كشاف اصطلاحات الفنون: (١٣١٧هـ)، مطبعة إقدام، إستانبول، تركيا.

- **التوحيدي (أبو حيان)**، الإمتاع والمؤانسة: صححه وضبطه وحققه/أحمد أمين وأحمد الزين، طبعة خاصة بالهيئة العامة لقصور الثقافة، ضمن سلسلة الذخائر برقم: (٨٣)، مصر.

- **توفيق الطويل**، أسس الفلسفة: الطبعة الخامسة، (١٩٦٧م)، دار النهضة العربية، القاهرة.

- **ابن تيمية (تقي الدين)**، الأسماء والصفات: ضمن مجموع الفتاوى.

- التدمرية، أو: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع: الطبعة الخامسة، سنة (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، مكتبة العبيكان، بالرياض.

- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: ت/ علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر وحمدان محمد، الطبعة الأولى، سنة: (١٤١٤هـ)، دار العاصمة، الرياض.

- الرد على المنطقيين: تحقيق/عبد الصمد شرف الدين، (١٩٧٦م)، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، وطبعة مؤسسة المعرفة ببيروت.

- الفتاوى الكبرى: تقديم حسنين مخلوف، بدون تاريخ، دار المعرفة، بيروت لبنان.

- الفتوى الحموية الكبرى: ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

- النبوات: ت/عبد القادر أحمد عطا، الطبعة الأولى، سنة: (١٣٨٦هـ)، المطبعة السلفية، القاهرة.

- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية: تحقيق: د. موسى سليمان الدويش الطبعة: الأولى، (١٤٠٨)، مكتبة العلوم والحكم، الرياض.

- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية: جمع/محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى، (١٣٩٢هـ)، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة.

- توحيد الألوهية: (ط ٢)، جمع: عبد الرحمن بن قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية.

- جامع الرسائل: ت/محمد رشاد سالم، (ط١)، سنة (١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م)، مطبعة المدني، مصر

- درء تعارض العقل والنقل: تحقيق/محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، (١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، جامعة الإمام، الرياض، وكذلك نشرته القديمة باسم: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.

- دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية: مؤسسة علوم القرآن - دمشق - (١٤٠٤)، الطبعة: الثانية، تحقيق: أستاذنا الدكتور/محمد السيد الجليند.

- شرح العقيدة الأصفهانية: ت/ إبراهيم سعيداي، (ط١)، (١٤١٥هـ)، مكتبة الرشد، الرياض.

- شرح حديث النزول: (ط٦)، (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م)، المكتب الإسلامي، لبنان.

- مجموع الفتاوى: جمع وترتيب/عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ولده محمد، بدون تاريخ، مكتبة ابن قتيبة، الكويت.

- مجموعة الرسائل والمسائل: طبع سنة: (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية.

- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية: تحقيق/محمد راشد سالم، الطبعة الأولى، سنة: (١٤٠٦هـ)، مؤسسة قرطبة بالقاهرة، توزيع الرياض.

- **الجاحظ (أبو عثمان)**، رسائل الجاحظ: ت/عبد السلام هارون، (ط:١)، (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩)، مكتبة الخانجي، القاهرة.

- **الجرجاني (الشريف)** التعريفات: ت/إبراهيم الإبياري، (ط١، ١٤٠٥هـ)، دار الكتاب العربي، لبنان.

- **الجزائري (أبو بكر)** عقيدة المؤمن: دار السلام للطباعة والنشر - الطبعة الثانية - القاهرة (١٤١٧هـ).

- شرح المواقف بحاشيتي السيالكوتي والجلبي: تحقيق/محمود عمر الدمياطي، الطبعة الأولى، سنة: (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

- **الجليند (محمد السيد)**، في علم الأخلاق قضايا ونصوص - دار الهانئ (٢٠٠١م)، القاهرة.

- **الجمحي (محمد بن سلام)** - طبقات فحول الشعراء: تحقيق وشرح/محمود

محمد شاكر، بدون تاريخ، دار المعارف، القاهرة.

– **جميل صليبا**، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية: (١٤١٤هـ – ١٩٩٤م)، الشركة العالمية للكتاب، بيروت – لبنان.

– **ابن الجوزي (أبو الفرج)**، المنتظم في التاريخ: ط: الأولى (١٣٥٨هـ)، دار صادر، بيروت لبنان.

– أعمار الأعيان: ت/محمود الطناحي، سنة: (١٤١٤هـ – ١٩٩٤م)، مكتبة الخانجي، القاهرة.

– ذم الهوى: تحقيق/مصطفى عبد الواحد، (١٩٦٢).

– **الجويني (إمام الحرمين)**، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: تحقيق/ محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، (١٣٦٩هـ – ١٩٥٠م)، مكتبة الخانجي بالقاهرة ومكتبة المثنى ببغداد، ورجعت أحيانًا إلى نسخة بتحقيق/سعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية.

– البرهان في أصول الفقه: تحقيق/عبد العظيم الديب، الطبعة الثالثة، (١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م)، دار الوفاء، مصر.

– التلخيص في أصول الفقه: تحقيق/عبد الله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ – ١٩٩٦م)، دار البشائر الإسلامية ببيروت، ومكتبة دار الباز بمكة المكرمة.

– الشامل في أصول الدين: تحقيق/علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، (١٩٦٩م)، منشأة المعارف – الإسكندرية، نسخة أخرى بتحقيق هلموت كلوبفر، (١٩٨٨ – ١٩٨٩م)، دار العرب للبستاني، القاهرة.

– العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية: تحقيق/محمد زاهد الكوثري، (١٤١٢هـ – ١٩٩٢م)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

– الكافية في الجدل: تقديم وتحقيق د/فوقية حسين محمود، الطبعة الأولى، (١٩٧٩م)، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

- غياث الأمم في التياث الظلم: تحقيق د عبد العظيم الديب.
- لمع الأدلة في قواعد عقائد الملة: تحقيق/فوقية حسين محمود، الطبعة الثانية، سنة: (١٩٨٧م)، عالم الكتب، بيروت - لبنان.
- **جولد ستهير**، العقيدة والشريعة في الإسلام - ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحبيه، القاهرة، دار الكتاب المصري، (١٩٤٦م).
- **ابن الحاجب (عثمان بن عمر أبو عمر)**، مختصر المنتهى الأصولي بشرح العضد الإيجي وحاشية الشريف الجرجاني: ط الأولى، (١٩٨٣م)، ط دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- **حاجي خليفة (جلبي)**، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: بدون تاريخ، مكتبة المثنى، بغداد العراق.
- **حجازي (عوض الله)**، ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي: طبعة مجمع البحوث الإسلامية عام (١٩٧٢)، والطبعة الثالثة، (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م) بدار الطباعة المحمدية بالقاهرة.
- دراسات في العقيدة الإسلامية: طبعة خاصة بطلبة كلية أصول الدين، بدون بيانات.
- **ابن حجر (العسقلاني)** - الإصابة في تمييز الصحابة: تحقيق/علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، سنة: (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)، دار الجيل، بيروت - لبنان.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، (١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م)، بالمدينة المنورة.
- تغليق التعليق: تحقيق/سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، الطبعة الأولى، سنة: (١٤٠٥هـ)، المكتب الإسلامي ودار عمار، بيروت، عمان - الأردن.
- تقريب التهذيب: ت: محمد عوامة، (ط١)، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، دار الرشيد - سوريا.
- تهذيب التهذيب: الطبعة: الأولى، (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م)، دار الفكر

- بيروت - لبنان.

الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة - دار الجيل بيروت.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري: الطبعة الأولى، (١٤٠٧هـ - ١٠٨٦م)، دار الريان للتراث، مصر، مصورة عن نسخة المكتبة السلفية.

- لسان الميزان: ط دائرة المعارف النظامية بالهند.

- **الحجر (السيد رزق)** الموضوعية وجودها وحدودها في الدراسات الإسلامية لدى المستشرقين - مكتبة الزهراء (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م) القاهرة.

مدخل لدراسة الفكر الإسلامي الحديث (الاتجاه التغريبي) - دار الثقافة العربية (١٤١١هـ - ١٩٩١م) القاهرة.

- **ابن حزم (أبو محمد)** الأصول والفروع: تحقيق وتقديم وتعليق: عاطف العراقي وسهير مختار أبو وافية وإبراهيم هلال، الطبعة الأولى، (١٩٧٨م)، دار النهضة العربية، القاهرة.

- الإحكام في أصول الأحكام: مقابلة على تحقيق أحمد محمد، (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م)، دار الآفاق الجديدة - بيروت، نسخة دار الحديث بالقاهرة: الطبعة الأولى، (١٤٠٤هـ).

- الفصل في الملل والنحل والأهواء والبدع: الطبعة الثانية، (١٩٧٥م)، دار المعرفة، بيروت - لبنان، كما رجعت إلى طبعة مكتبة الخانجي.

- المحلى بالآثار: تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة - بيروت، لبنان.

- **حسان بن ثابت**، ديوان حسان بن ثابت: ت/سيد حنفي حسنين، (ط:١)، (١٩٧٣م)، دار المعارف، القاهرة.

- **الحموي (ياقوت)**، معجم البلدان: (ط دار الفكر، بيروت).

- **أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف)**، تفسير البحر المحيط: الطبعة: الأولى، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - لبنان/بيروت - لبنان.

- **الخطيب البغدادي**، تاريخ بغداد: ط دار الكتب العلمية، مصورة، بدون بيانات، بيروت - لبنان.

- **ابن خلدون (عبد الرحمن)**، مقدمة ابن خلدون: بدون تاريخ، دار الشعب، القاهرة، وطبعة دار القلم (١٩٨٤م).

- **ابن خلكان (أبو العباس)**، وفيات الأعيان وأبناء الزمان: تحقيق: إحسان عباس، بدون تاريخ، دار الثقافة - لبنان.

- **الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد)**، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد: تحقيق/محمد حجازي، بدون تاريخ، نسخة بالجمع التصويري بمكتبة الخانجي بالقاهرة، توزيع مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

- **دي بور. ت. ج**، تاريخ الفلسفة في الإسلام - نقله إلى العربية: د.محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت، دار النهضة العربية.

- **الديب (عبد العظيم)**، إمام الحرمين حياته وعصره: طبع سنة: (١٤٠٠هـ)، دار القلم - الكويت.

فقه إمام الحرمين خصائصه، أثره، منزلته: الطبعة الثانية، (١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م)، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر.

- **الذهبي (شمس الدين)**، العبر في خبر من غبر: مطبعة حكومة الكويت، (١٩٨٤م)، (ط٢)، تحقيق: صلاح الدين المنجد.

- العلو للعلي الغفار: تحقيق/أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، الطبعة الأولى، سنة: (١٩٩٥م)، مكتبة أضواء السلف، الرياض.

- المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال (مختصر منهاج السنة النبوية) : تحقيق/محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية.

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: الطبعة: الأولى، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي - لبنان/بيروت - لبنان.

- تذكرة الحفاظ: الطبعة: الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان.

- سير أعلام النبلاء: الطبعة: التاسعة (١٤١٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان.

- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: الطبعة: الأولى، (١٤٠٤)، تحقيق: بشار عواد معروف، شعيب الأرناؤوط، صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان.

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: تحقيق/علي محمد البجاوي وفتحية علي البجاوي، بدون تاريخ، دار الفكر العربي، القاهرة.

- **الرازي (ابن عبد القادر)** مختار الصحاح: (ط١)، (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م)، ت/محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

- **الرازي (فخر الدين)**، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: تحقيق/على سامي النشار، الطبعة الأولى، سنة: (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

- الأربعين في أصول الدين: تحقيق/أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

- معالم أصول الدين: تحقيق/طه عبد الرءوف سعد، بدون بيانات، مكتبة الكليات الأزهرية.

- مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: (ط٣)، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، دار الفكر، بيروت - لبنان.

- نهاية العقول في دراية المعقول: رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بالقاهرة.

- مناقب الإمام الشافعي: مخطوطة الأزهر بالقاهرة، برقم خاص (٣٩٣٦) وعام (١٦١٧١).

- **الراغب الأصفهاني**، المفردات في غريب القرآن: تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - لبنان.

- **الرسي (القاسم)**، أصول العدل والتوحيد: تحقيق/محمد عمارة، جمعها ضمن كتاب: رسائل العدل والتوحيد (جـ١)، دار الهلال، القاهرة.

- **ابن رشد (الحفيد)**، تهافت التهافت: تحقيق د/سليمان دنيا،الطبعة الثانية، بدون تاريخ، دار المعارف، القاهرة.

- مناهج الأدلة في عقائد الملة: تقديم وتحقيق/محمود قاسم، الطبعة الثالثة، (١٩٥٥م)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

- **الرافعي (مصطفى صادق)**، تاريخ آداب العرب: (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

- **أبو ريان (محمد علي)**، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية (الجزء الأول من طاليس إلى أفلاطون) : (١٩٧٦م)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.

- **أبو ريدة (محمد عبد الهادي)**، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية: (١٣٥٦هـ - ١٩٤٦م)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر.

- **الزركلي (خير الدين)**، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين: الطبعة الثانية عشرة، (١٩٩٧م) دار العلم للملايين، بيروت - لبنان.

- **الزحيلي (محمد)**، مرجع العلوم الإسلامية: دار المعرفة، بيروت.

- **ابن السبكي (تاج الدين)**، طبقات الشافعية الكبرى: تحقيق/محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، الطبعة الأولى، (١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م)، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

- **السبكي (محمود محمد خطاب)**، إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات ورد شبه الملحدة والمجسمة وما يعتقدونه من المفتريات: أشرف عليه/يوسف أمين خطاب، الطبعة الثانية، (١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م).

- **سركيس (يوسف إليان)**، معجم المطبوعات العربية والمعربة: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بدون بيانات الطبعة.

- **سزكين (فؤاد)** تاريخ التراث العربي: نقله إلى العربية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

- **ابن سعد (محمد)**، الطبقات الكبرى: ط دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

- **السنهوتي (محمد الأنور)**، مدخل نقدي لدراسة علم الكلام - دار الثقافة العربية - (١٤١٠هـ) القاهرة.

- **ابن سينا الرئيس (أبو علي الحسين)**، الإشارات والتنبيهات: تحقيق/سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، سنة: (١٩٨٣م)، دار المعارف، القاهرة.

- الشفاء - السماع الطبيعي: القاهرة، (١٩٦٠ م).

- الشفاء - النفس: ط الهيئة المصرية العامة للكتاب تحقيق محمود الخضيري

- الشفاء - النفس ٢: ط الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- النجاة الطبيعيات والإلهيات: ت/محيي الدين صبري، الطبعة الثانية، (١٩٣٨م)، القاهرة.

- أحوال النفس، رسالة في النفس بقائها ومعادها: حققه وقدم له: أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، (١٣٧١هـ - ١٩٥٢م)، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه بالقاهرة.

- تسع رسائل في الحكمة والإلهيات - رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها: الطبعة الهندية بمصر، (١٩٢٨م).

عيون الحكمة: تحقيق/عبد الرحمن بدوي، ذكرى ابن سينا، (١٩٥٤م)، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة.

- **السيوطي (جلال الدين)**، الأشباه والنظائر في النحو: الطبعة: الأولى، (١٤٠٣)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

- الإتقان في علوم القرآن: (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م)، ط١، ت/سعيد المندوب، دار الفكر - لبنان.

- الجامع الصغير من حديث البشير النذير: تحقيق محمد عبد الرءوف،

الطبعة الأولى، بدون تاريخ، دار طالب العلم، جدة.

- الدر المنثور في التفسير بالمأثور: تحقيق د/ مازن المبارك، الطبعة الأولى، سنة (١٩٩٣م)، دار الفكر، بيروت - لبنان.

- **الشافعي (الدكتور حسن)**، الآمدي وآراؤه الكلامية: الطبعة الأولى، (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، دار السلام، القاهرة.

- المدخل إلى دراسة علم الكلام: (ط٢)، سنة: (١٤١١هـ - ١٩٩١م)، مكتبة وهبة، القاهرة.

- لمحات من الفكر الكلامي: (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م)، دار الثقافة الإسلامية، مصر.

- **الشرقاوي (محمد عبد الله)**، الإيمان حقيقته وأثره في النفس والمجتمع: مكتبة الزهراء - القاهرة (١٤٠٩هـ) .

- **الشهرستاني (أبو الفتح)**، الملل والنحل: ت/محمد سيد كيلاني، (ط١)، (١٤٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

- نهاية الأقدام في علم الكلام: نشرة ألفرد جيوم - مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة - مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، بدون بيانات.

- **الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك)**، الوافي بالوفيات: (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت - لبنان.

- **طاش كبرى زاده**، مفتاح السعادة: ط حيدر آباد - الهند.

- **طبانة (د/بدوي)**، الصاحب بن عباد الوزير الأديب العالم: بدون تاريخ، ضمن سلسلة: أعلام العرب برقم: (٢٧)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

- **الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)**، التبصير في معالم الدين (تبصير أولي النهى ومعالم الهدى) : تحقيق/علي بن عبد العزيز الشبل، الطبعة الأولى، (١٤١٦هـ)، دار العاصمة، الرياض.

- جامع البيان في تفسير القرآن: تحقيق د/مصطفى مسلم محمد، الطبعة الأولى سنة: (١٤٠٥هـ)، دار الفكر، بيروت لبنان.

- **الطبري (أبو الحسن)**، تأويل الآيات المتشابهة: تحقيق الباحث/عبد الحميد الغمري، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

- **عبد الجبار (القاضي)**، الأصول الخمسة: ت/عبد لعلها: عثمان، (ط١)، (١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م)، مكتبة وهبة.

- المغني في أبواب العدل والتوحيد: (١٩٥٨م)، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بتحقيقات مختلفة.

- شرح الأصول الخمسة: تحقيق/عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، وهو منسوب للقاضي عبد الجبار ولكن الصواب أن متنه فقط للقاضي أمَّا الشرح فلا.

- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: تحقيق/فؤاد السيد، (١٩٧٤م)، الدار التونسية للنشر.

- **عبد الحليم محمود**، التفكير الفلسفي الإسلامي: بدون تاريخ، دار المعارف، القاهرة.

- **عبد الرحمن بدوي**، أرسطو: ضمن سلسلة خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الينابيع، الطبعة الثالثة، (١٩٥٣م)، مكتبة النهضة المصرية.

- ربيع الفكر اليوناني: الطبعة الخامسة، (١٩٧٩م)، وكالة المطبوعات بالكويت بالاشتراك مع دار القلم ن بيروت - لبنان.

- مذاهب الإسلاميين: بيروت - دار العلم للملايين - (ط، ١٩٨٣م).

- **عبد الغني الدقر**، معجم القواعد العربية في النحو والتصريف، وذيل بالإملاء: (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، دار القلم، دمشق.

- **(العبد) عبد اللطيف محمد**، الحدود في ثلاث رسائل: تأليف الفاكهي وإخوان الصفا وابن سينا، تقديم وتحقيق د/عبد اللطيف محمد العبد، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

- رد مزاعم المبطلين عن أصول الدين: دار الهانئ للطباعة النشر - الطبعة الثانية - (١٤٢٢هـ) القاهرة.

- دراسات في الفلسفة الإسلامية: (١٣٩٩هـ) - مكتبة دار النهضة العربية - بالقاهرة.

- دراسات في فكر ابن تيمية: (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م) - مكتبة النهضة المصرية.

- الفكر الفلسفي في الإسلام: (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م) - مكتبة دار الثقافة العربية بالقاهرة.

- إصلاح النفس: بين الرازي في الطب الروحاني والكرماني في الأقوال الذهبية - دراسة وتحقيق - (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م) دار الثقافة العربية بالقاهرة.

- مواقف كلامية: دار الهانئ للطباعة النشر - الطبعة الأولى - (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م) القاهرة.

- فليعودوا للصراط المستقيم: (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م) دار الثقافة العربية

- **عبد الله بن أحمد بن حنبل**، السنة: ت/محمد سعيد سالم القحطاني، (ط١)، (١٤٠٦هـ)، دار ابن القيم، الدمام.

- **عبد الرحمن عبد الخالق**، لمحات من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية - نسخة منشورة على شبكة المعلومات الدولية - موقع صيد الفوائد.

- **عبد المنعم حفني**، المعجم الفلسفي: الطبعة الأولى، (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)، الدار الشرقية.

- الموسوعة الفلسفية.

- **ابن عبد البر (يوسف بن عبد الله القرطبي)**، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: تحقيق/علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، سنة: (١٤١٢هـ)، دار الجيل، بيروت لبنان.

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: تحقيق/مصطفى بن أحمد

العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، الطبعة الأولى، سنة (١٣٨٧هـ)، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب.

- **العجلوني (إسماعيل بن محمد الجراحي)** كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس: مؤسسة الرسالة - بيروت - (١٤٠٥)، الطبعة: الرابعة، تحقيق: أحمد القلاش

- **ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله)**، المحصول في أصول الفقه: تحقيق حسين علي البدري، الطبعة الأولى، (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، دار البيارق، عمان - الأردن.

- قانون التأويل: تحقيق / محمد السليماني، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، دار القبلة للثقافة الإسلامية بالرياض ومؤسسة علوم القرآن بسوريا.

- **ابن أبي العز الحنفي (علي بن علي بن محمد)**، شرح العقيدة الطحاوية: تحقيق/ شعيب الأرناؤوط وعبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ورجعت إلى نسخة المكتب الإسلامي بتحقيق/محمد ناصر الدين الألباني.

- **عزام (محفوظ علي)** في الفلسفة العامة والأخلاق - دار أبو هلال للطباعة والنشر (٢٠٠٠م) - محافظة المنيا - مصر.

- دراسات في الفلسفة الإسلامية: من منشورات قسم الفلسفة الإسلامية، بالاشتراك مع مجموعة من أساتذة الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة المنيا بالكلية سنة (٢٠٠٦م)

- **عبد المقصود عبد الغني**، أضواء على الفكر الفلسفي: مكتبة الزهراء (١٩٨٧م) - القاهرة.

- **ابن عساكر (علي بن الحسن الدمشقي)**، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل: تحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمري، (١٩٩٥)، دار الفكر، بيروت - لبنان.

- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري: الطبعة:

الثالثة، (١٤٠٤هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.
- **العلوي (يحيى بن حمزة)**، مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار: تحقيق وتقديم: د/محمد السيد الجليند، بدون تاريخ، دار الفكر الحديث للطباعة والنشر.
- تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين: طبعة مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، بدون بيانات.
- **ابن العماد الحنبلي (عبد الحي بن أحمد)**، شذرات الذهب في أخبار من ذهب: تحقيق/عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ)، دار ابن كثير، دمشق.
- **عمر رضا كحالة**، معجم المؤلفين: الطبعة الأولى، (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان.
- **عياض (القاضي عياض بن موسى اليحصبي)**، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع: الطبعة: الأولى، (١٣٧٩هـ - ١٩٧٠م)، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث بالقاهرة بالاشتراك مع المكتبة العتيقة بتونس.
- **الغزالي (أبو حامد)**، الاقتصاد في الاعتقاد: ت/إبراهيم جوبوقجي وحسين أتاي، (١٩٦٢م)، جامعة أنقره، طبع مصطفى أبو العلا، (١٩٧٢م)، وطبعة بشرح الدكتور جيب اللّه حسن أحمد.
- القسطاس المستقيم: ضمن القصور العوالي.
- المستصفى في علم الأصول: نسخة مصورة عن المطبعة الأميرية ببولاق المحمية، (١٣٢٤هـ)، مصر، الطبعة الثالثة، (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.
- المضنون به على غير أهله: ضبطه وقدم له: رياض مصطفى العبد للّه، الطبعة الأولى، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م)، منشورات دار الحكمة، دمشق، بيروت.
- المعارف العقلية: تحقيق/عبد الكريم عثمان، (١٩٦٣)، دار الفكر، دمشق.

- المنقذ من الضلال: ت/عبد الحليم محمود، ط: الثانية، (١٩٥٥م)، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر.

- المنقذ من الضلال: تحقيق سعد كريم الفقي - دار ابن خلدون بالإسكندرية.

- إحياء علوم الدين: بدون تاريخ، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.

- إلجام العوام عن علم الكلام: تحقيق/سميح دغيم، الطبعة الأولى، (١٩٩٣م)، دار الفكر اللبناني، بيروت - لبنان. كما رجعت إلى النسخة المطبوعة ضمن القصور العوالي.

- تهافت الفلاسفة: تحقيق/سليمان دنيا، الطبعة السابعة، بدون تاريخ، دار المعارف، القاهرة.

- فضائح الباطنية: ت/عبد الرحمن بدوي، (ط١، ١٤١٣هـ)، مؤسسة دار الثقافة، الكويت.

- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: ضمن القصور العوالي.

- قواعد العقائد: ت/موسى بن نصر، ط الثانية، (١٩٨٥م)، عالم الكتب، بيروت - لبنان.

- مقاصد الفلاسفة: تحقيق/سليمان دنيا، الطبعة الثانية، (١٩٦٠)، دار المعارف، القاهرة.

- **الطحطاوي (عبد الأعلى مهدي)**، في عصر الخلفاء الراشدين (معالم على الطريق) د. عبد الأعلى مهدي الطحطاوي - دار الثقافة العربية (١٩٨٦م).

- **الفارابي (أبو نصر)**، الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس: تحقيق/ألبير نصري نادر، (١٩٦٠)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان.

- السياسة المدنية: حققه/فوزي متري نجار، (١٩٦٤م)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

- إحصاء العلوم: ت/عثمان أمين (ط٢، ١٩٤٩م)، مطبعة الاعتماد،

دار الفكر العربي، مصر.

- مبادئ آراء المدينة الفاضلة: تحقيق.

- **الفاوي (عبد الفتاح أحمد الفاوي)**، اختلافات المسلمين بين السياسة والدين: مطبوعات قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).

- السراج في الفكر الإسلامي الحديث: كلية دار العلوم (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م).

- من قضايا علم الكلام: مؤسسة الرسالة - القاهرة (١٩٨٢م).

- العقيدة دراسة مقارنة: القاهرة (١٩٩١م).

- الفلسفة (بيت الحكمة) قضايا وأعلام: دار الهانئ للطباعة والنشر القاهرة (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م).

- **ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس)**، معجم مقاييس اللغة: تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة: الثانية، (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، دار الجيل - بيروت - لبنان.

- **أبو الفدا (زين الدين قاسم قطلوبغا)**، تاج التراجم في طبقات الحنفية - مطبعة العاني - بغداد.

- **ابن فورك (أبو بكر)**، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري: تحقيق/ دانيال جيماريه، (١٩٨٧)، دار المشرق، بيروت - لبنان.

- **فوقية حسين محمود**، الجويني إمام الحرمين: سلسلة أعلام العرب، العدد: (٤٠)، القاهرة (١٩٦٥م).

- تحقيق: الكافية في الجدل لإمام الحرمين الجويني، (ص - ٢٠) - مطبعة الحلبي (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

- تحقيق: لمع الأدلة في قواعد عقائد الملة: الطبعة الثانية، سنة: (١٩٨٧م)، عالم الكتب، بيروت - لبنان.

- **الفيروزآبادي (محمد بن يعقوب)**، القاموس المحيط والقابوس الوسيط فيما ذهب من كلام العرب شماطيط: مؤسسة الرسالة.

- **القاسمي (جمال الدين)**، تاريخ الجهمية والمعتزلة: الطبعة الثانية، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان.

- **ابن قاضي شهبة (أبو بكر بن أحمد بن عمر)**، طبقات الشافعية: تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، الطبعة: الأولى، (١٤٠٧)، عالم الكتب، بيروت - لبنان.

- **ابن قتيبة (الدينوري)**، المعارف: تحقيق: دكتور ثروت عكاشة، الطبعة الرابعة، دار المعارف - القاهرة.

- تأويل مشكل القرآن: شرحه ونشره: السيد أحمد صقر، الطبعة الثالثة، (١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

- **ابن قدامة المقدسي (موفق الدين عبد الله)**، تحريم النظر في علم الكلام: تحقيق/ عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، الطبعة الأولى، سنة: (١٩٩٠م)، دار عالم المكتب، الرياض.

- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد ابن حنبل: راجعه وأعد فهارسه/سيف الدين الكاتب، (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

- **التهانوي (محمد علي)**، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم - تحقيق: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان، ناشرون. (ط١)، (١٩٩٦م).

- **القرافي (شهاب الدين)**، أنوار البروق في أنواء الفروق: الطبعة الأولى، (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: حققه/طه عبد الرءوف سعد، (١٩٧٣)، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، وطبعة دار الفكر، بيروت، لبنان.

- نفائس الأصول في شرح المحصول: تحقيق/عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.

- **القرطبي (محمد بن أحمد بن أبي بكر)**، الإعلام بما في دين النصارى من

الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام: تحقيق/أحمد حجازي السقا، الطبعة الثالثة، سنة: (١٣٩٨هـ)، دار التراث العربي، القاهرة.

- الجامع لأحكام القرآن: دار الشعب - القاهرة.

- **القفطي (جمال الدين)**، إخبار العلماء بأخبار الحكماء: بدون تاريخ، مكتبة المتنبي بالقاهرة.

- إنباه الرواة على أنباه النحاة: تحقيق/محمد أبو الفضل إبراهيم، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م) دار الفكر العربي، القاهرة.

- **القنوجي (صديق حسن خان)**، أبجد العلوم أو الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم: تحقيق/د. عبد الوهاب زكار، الطبعة الأولى، (١٩٧٨م)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

- **ابن القيم (شمس الدين)**، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية: الطبعة الأولى، سنة (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

- الروح: تحقيق: ضياء الحسن السلفي، الطبعة الأولى، سنة: (١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: تحقيق/علي بن محمد الدخيل الله، الطبعة الثالثة، سنة: (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، دار العاصمة، الرياض.

- إعلام الموقعين عن رب العالمين: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: تحقيق/محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، الطبعة الثالثة، سنة: (١٣٩٨هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان.

- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: دار الكتب العلمية - بيروت.

- **كارل بروكلمان**، تاريخ الأدب العربي: ترجمة محمود فهمي حجازي، (١٩٩٣م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

– **الكتاني (محمد بن جعفر)**، الرسالة المستطرفة في علوم السنة المشرفة: تحقيق محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني، الطبعة السادسة، سنة: (١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م)، دار البشائر الإسلامية، بيروت – لبنان.

– **الكتاني (محمد الدكتور)** جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر الحديث: الطبعة الأولى، (١٤١٢هـ، ١٩٩٢)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء – المغرب.

جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم: الطبعة الأولى، (١٤١٢هـ، ١٩٩٢)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء – المغرب.

– **ابن كثير (إسماعيل)**، البداية والنهاية: ت/محمد عبد العزيز النجار، (ط: ١)، (١٩٩١م)، دار الغد العربي، القاهرة.

– تفسير القرآن العظيم: دار الفجر للتراث بالقاهرة (١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م) – بتخريج الشيخ الألباني.

– **الكفوي (أبو البقاء)**، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) : (١٤١٩هـ – ١٩٩٨م)،. تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت – لبنان.

– **الكلاباذي (أحمد بن محمد البخاري)**، الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، المعروف برجال البخاري: تحقيق: عبد الله الليثي، الطبعة: الأولى، (١٤٠٧)، دار المعرفة – بيروت – لبنان.

– **الكلوذاني (أبو الخطاب محفوظ بن أحمد)**، التمهيد في أصول الفقه: دراسة وتحقيق د/ مفيد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم، (١٤٠٦هـ – ١٩٨٥م)، جامعة أم القرى – مكة المكرمة.

– **الكندي (أبو يوسف)**، الحدود والرسوم: (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب).

– آراء أهل المدينة الفاضلة: ت/ألبير نصري نادر، (١٩٥٩م)، المطبعة

الكاثوليكية، بيروت.

- **اللالكائي (هبة الله بن الحسن بن منصور)**، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: تحقيق/أحمد سعد حمدان، الطبعة الأولى، سنة: (١٤٠٢هـ)، دار طيبة، الرياض.

- **الماتريدي (أبو منصور)**، التوحيد: ت/فتح الله خليف، ط: الثانية، (١٩٧٧م)، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

- تأويلات أهل السنة: ت/إبراهيم عوضين وسيد عوضين، (١٣٩١هـ - ١٩٧١م)، القاهرة.

- شرح الفقه الأكبر: الطبعة الثانية، (١٩٤٨م)، طبعة حيدر أباد الدكن - الهند.

- **ابن ماكولا (علي بن هبة الله بن أبي نصر)**، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى: الطبعة: الأولى، (١٤١١هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

- **ابن مالك (محمد بن عبد الله الطائي الجياني)**، شرح التسهيل (تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد) : الطبعة الأولى، (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)، تحقيق د/عبد الرحمن السيد ود/ محمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة.

- **المتقي الهندي (علاء الدين علي)**، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: الطبعة: الأولى، (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

- **مجمع اللغة العربية**، المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس وآخرون، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

- المعجم الوجيز: طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم المصرية (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

المعجم الفلسفي - بإشراف لجنة العلوم الفلسفية بالمجمع اللغوي - المطابع الأميرية (١٩٦٧م).

– **المحاسبي (الحارث بن أسد بن عبد الله)**، شرف العقل وماهيته: تحقيق/مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

– مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه: تحقيق/سحين القوتلي، الطبعة الثانية، سنة: (١٣٩٨هـ)، دار الكندي ودار الفكر، بيروت – لبنان.

– **محمد عبده**، رسالة التوحيد: قدم لها/حسين يوسف الغزال، الطبعة الخامسة، (١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م)، دار إحياء العلوم، بيروت – لبنان.

– **محمد عمارة**، رسائل العدل والتوحيد: جمع وتحقيق: سنة (١٩٧١م)، دار الهلال، مصر، والطبعة الثانية، (١٤٠٩هـ – ١٩٨٨م)، دار الشروق بالقاهرة.

– **محمد فؤاد عبد الباقي**، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان: (١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م)، دار الحديث القاهرة.

– **المحمود (عبد الرحمن)**، موقف ابن تيمية من الأشاعرة: الطبعة الأولى، (١٤١٥هـ – ١٩٩٥م) مكتبة الرشد، الرياض.

– **محمود قاسم**، ابن رشد وفلسفته الدينية: (الطبعة الثانية من كتاب الفيلسوف المفترى عليه) : (١٩٦٤م)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

– الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد: بدون تاريخ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

– في النفس والعقل لفلاسفة الإسلام والإغريق: (ط٣)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

– مقدمة في نقد مدارس علم الكلام (بحث قدم به لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد) : الطبعة الثالثة، (١٩٥٥م)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

– **مدكور (إبراهيم)**، الفلسفة الإسلامية

– **مدكور (عبد الحميد عبد المنعم)**، دراسات في الفكر الفلسفي عند المسلمين: دار الثقافة العربية (١٩٩٠م) بالقاهرة.

– محاضرات في تحقيق النصوص: تحت الطبع ألقاها على طلاب السنة

التمهيدية سنة (٢٠٠١م).

– **مراد وهبة وآخران**، المعجم الفلسفي: طبعة بدون بيانات، وقدم لها مراد وهبة بتاريخ (٢١ مارس ١٩٦٦م).

مركز التراث، الموسوعة الشعرية (سي دي) : إعداد مركز التراث – الإصدار الثاني – الإمارات العربية.

– **ابن المرتضى (أحمد)**، فرق وطبقات المعتزلة المعروف بالمنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل: تحقيق وتعليق/علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، (١٩٧٢م)، دار المطبوعات الجامعية. كما رجعت إلى الكتاب نفسه ضمن البحر الزخار في معرفة مذاهب علماء الأمصار، المجلد الأول.

– طبقات المعتزلة: تحقيق، سوسنة ديفلد – فلزر، بيروت، دار المنتظر، (ط٢)، (١٩٨٨م).

– **حلمي (مصطفى محمد)**، قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي: بحوث في العقيدة الإسلامية: الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ – ١٩٩٢م)، دار الدعوة بالإسكندرية.

– الإسلام والأديان دراسة مقارنة: دار الدعوة – الطبعة الثالثة – (١٤٢٢هـ) الإسكندرية.

– **عبد الرازق (مصطفى)** تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

– **المعري (أبو العلاء)** رسالة الغفران: وضع حواشيه وقدم له/على حسن فاعور، الطبعة الأولى، (٢٠٠١م)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

– **المقريزي (أحمد)**، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: طبعة بولاق (١٣٢٧هـ)، القاهرة.

– **ابن منده (أبو عبد الله)**، الرد على الجهمية: تحقيق: علي محمد ناصر الفقيهي المكتبة الأثرية – باكستان.

– **ابن منظور (محمد بن مكرم المصري)**، لسان العرب: الطبعة الأولى، سنة

(١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)، دار صادر، بيروت - لبنان، كما رجعت إلى نسخة دار المعارف بتحقيق سيد رمضان وآخرَيْن.

- **ابن الموصلي (محمد)** مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: صححه/زكريا علي يوسف، بدون تاريخ، مكتبة المتنبي، مصر.

- **ابن ميمون (أبو بكر)**، شرح الإرشاد: ت/حجازي السقا، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

- **ابن النجار (محمد بن أحمد الفتوحي)**، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير: تحقيق/محمد الزحيلي ونزيه حماد، (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، مكتبة العبيكان، الرياض، وأيضًا نشرة مطبعة السنة المحمدية.

- **ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق)**، الفهرست: تحقيق د/صالح الضامن، الطبعة الأولى، سنة (١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م)، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

- **النسفي (أبو المعين)**، التمهيد لقواعد التوحيد: تحقيق/جيب اللّٰه حسن أحمد، الطبعة الأولى، سنة: (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، دار الطباعة المحمدية، القاهرة.

- بحر الكلام: طبعة القاهرة، (١٩٢٣م).

- **النسفي المفسر (عبد اللّٰه بن أحمد)**، تفسير النسفي المعروف بمدارك التنزيل وحقائق التأويل: تحقيق/أحمد عبد العليم البردوني، الطبعة الثانية، (١٣٧٢هـ)، دار الشعب، القاهرة.

- **النشار (علي سامي)**، التصور الذري عند علماء المسلمين.

- فلسفة وفرق المعتزلة: (بحث في نهاية فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار).

- مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي: الطبعة الثالثة، (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: الطبعة الثامنة، بدون تاريخ، دار المعارف، القاهرة.

- **النيسابوري (أحمد بن محمد)**، كتاب أصول الدين: تحقيق/عمر سعيد الداعوق، الطبعة الأولى، سنة: (١٩٩٨م)، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان.

- **النيسابوري (أبو رشيد)**، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين: تحقيق/ رضوان السيد ومعن زيادة، (١٩٧٩م)، معهد الإنماء العربي، بيروت - لبنان.

- ديوان الأصول في التوحيد: ت/محمد عبد الهادي أبو ريدة، (١٩٦٩م)، دار الكتب، القاهرة.

- **هارون (عبد السلام)**، تحقيق النصوص ونشرها - مكتبة السنة - الطبعة الخامسة (١٤١٠هـ) - القاهرة.

- **الهيثمي (علي بن أبي بكر)**، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: (١٤٠٧)، دار الريان للتراث بالقاهرة بالاشتراك مع دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

- **ابن هداية الحسيني**، طبقات الشافعية: تصحيح ومراجعة الشيخ/خليل الميس، دار القلم، بيروت - لبنان.

- **هراس (محمد خليل)** باعث النهضة السلفية، ابن تيمية السلفي نقد لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات: الطبعة الأولى، سنة: (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- **هلموت كلوبفر**، تحقيق الشامل في أصول الدين للجويني - دار العرب للبستاني، (١٩٨٨ - ١٩٨٩م)، القاهرة.

- **وزارة الأوقاف الكويتية**، موسوعة الفقه الإسلامي: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالكويت.

- **ابن الوزير (محمد بن المرتضى اليماني)**، العواصم والقواصم: تحقيق/شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثالثة، (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان.

- إيثار الحق على الخلق: الطبعة الأولى، سنة: (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان: الطبعة الأولى، سنة:

(١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤م)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
– **ولديورانت مل**، قصة الحضارة – عصر الإيمان – ترجمة محمد بدران – الهيئة العامة المصرية للكتاب – (٢٠٠١م) مهرجان القراءة للجميع بالقاهرة.
– **يحيى بن الحسين (الإمام)**، الرد على المجبرة القدرية: تحقيق/محمد عمارة، جمعها ضمن كتاب: رسائل العدل والتوحيد (جـ١)، دار الهلال، القاهرة.
– **يحيى هويدي**، محاضرات في الفلسفة الإسلامية: (ط١)، سنة: (١٩٦٦م)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
– **ابن أبي يعلى الفراء**، طبقات الحنابلة: تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة – بيروت – لبنان.

* * *



السِّيرَةُ الذَّاتِيَّةُ لِلمُحَقِّق



الاسم: جمال عبد الناصر عبد المنعم

تاريخ الميلاد: ٨/١/١٩٦٨م

الجنسية: مصري

الديانة: مسلم

محل الإقامة:

٢١ ش الأمراء (شقة ١٢) - متفرع من فيصل - التعاون - الجيزة.

المؤهلات العلمية

١ - ليسانس دار العلوم في اللغة العربية والعلوم الإسلامية - تقدير جيد - (١٩٩١م).

٢ - تمهيدي ماجستير في الفلسفة الإسلامية والعقيدة والفكر الإسلامي ومقارنة الأديان - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة عام (٢٠٠١ - ٢٠٠٢م).

٣ - ماجستير في الفلسفة الإسلامية والعقيدة - تقدير ممتاز - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة (٢٠٠٧م).

٤ - باحث دكتوراه في قسم الفلسفة الإسلامية - بكلية دار العلوم.

٥ - حاصل على دورة في علم مصطلح الحديث.

الخبرات

١ - العمل كباحث ومحرر لغوي ومستشار شرعي بموقع « إسلام أون لاين.نت » من (١ - ١ - ٢٠٠٢م) وحتى الآن.

٢ - العمل كمحرر صحفي - بقسم مراجعة التحرير بجريدة الأهرام اليومي من

(٢ - ١٢ - ٢٠٠٥م) وحتى الآن.

٣ - كاتب مقالات بصفحة إسلاميات بالأهرام المسائي.

٤ - العمل في مركز السلام للطباعة والنشر ومراجعة كتب التراث منذ (٢٠٠٣م وحتى ٢٠٠٦م) .

٥ - العمل في دار أكاكوس للترجمة والنشر كمراجع ومحرر لغوي من (١ - ٦ - ٢٠٠٥م وحتى ٣٠ - ٥ - ٢٠٠٦م).

٥ - العمل كباحث لغوي ورئيس مجموعة باحثين لغويين والاشتراك في إعداد مجموعة برامج وأبحاث خاصة بتطوير برامج اللغة العربية من (٣١ - ٨ - ١٩٩٢م وحتى ٣١ - ١٢ - ٢٠٠١م) في شركة صخر لبرامج الحاسب الآلي كالآتي:

- المشاركة في عمل مجموعة من النظم الآلية لمعالجة النصوص العربية تصحيحًا ومراجعة وتشكيلًا وفكًا للبس الصرفي والدلالي والفهرسة والتلخيص، ومنها:

(قاعدة البيانات المعجمية - المكنز العربي - المصحح الآلي - المشكل الآلي - المفهرس الآلي - المعاجم العربية - معجم المترادفات - معجم المتضادات - الملخص الآلي - النشر الإلكتروني تعليم الصرف العربي - تعليم قواعد اللغة العربية...).

- قام بإعداد المادة العلمية لبرنامج المحلل العروضي في شركة صخر.

- وشارك في إعداد برنامج تعليم قواعد الصرف العربي.

٦ - خطيب بوزارة الأوقاف المصرية والمساجد الأهلية منذ عام (١٩٩١م) وحتى الآن.

٧ - العمل كمدرس لغة عربية وتربية إسلامية من (١٩٩١م حتى ١٩٩٢م).

أهم الأعمال:

(مقالات - استشارات - قصائد).

مقالات:

١ - دوامة العمل.. ودوام العبادة.

٢ - جنون الاستهلاك.. نظرة أخلاقية.

٣ - « ثروة » الأخلاقيات في مهب « ثورة » المعلومات.
٤ - المرض.. وقفات إيمانية.
٥ - القضاء والقدر.. محك الإيمان.
٦ - الحسد. . « شماعة » الخائبين.
٧ - حب الإنترنت.. كلمات بلا حرارة.
٨ - الدعاء وصال المحبين.. ومناجاة العاشقين.
٩ - مناهج العلوم من منظور إسلامي.. ملخص لمؤتمر الفلسفة ١٢.
١٠ - مفكرون يبحثون واقع التصوف ومستقبله.. ملخص لمؤتمر الفلسفة ١١.
١١ - دعوة للاهتمام بمكانة العقل في الإسلام.. ملخص لمؤتمر الفلسفة ١٠.
١٢ - معانقة الأقصى باللوحة والقصيدة.
١٣ - هؤلاء سبوا رسول الله فماذا فعل الله بهم؟.
١٤ - أخلاقيات المجتمع المسلم وتحديات عصر المعلومات.
١٥ - وسطية الإسلام.. كيف تواجه الأزمة الاقتصادية؟.
١٦ - تحديات الأزمة الاقتصادية.. رؤية إسلامية.
١٧ - التحدي الثقافي في عصر المعلومات.
١٨ - ابن رشد.. بين الشريعة والفلسفة.
١٩ - المتنبي بين الإباء والاستسلام.. قراءة في قصيدة.
٢٠ - في بستان الصابرين.

استشارات أجاب عنها:

١ - عشر وسائل للخلاص من وساوس الرياء.
٢ - أظن بالله الظنون.
٣ - « أشعر أني لا أستحق الحياة »!!.
٤ - أبحث عن رفيق لدربي.

لغة وأدب:

٨ - العلم نور.

٩ - آلاء يا صغيرة.

١٠ - أمي دار العلوم.

١١ - واحة الفيوم.

١٢ - بغداد يا مهد الرشيد.

١٣ - لا.. لن أرضخ يومًا.

كتب تحت الطبع:

١ - تيسير قواعد الصرف العربي.

٢ - القضاء والقدر وحاجة الأمة إليه.

٣ - ديوان شعر بعنوان « خواطر شعرية ».

* * *

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم .. السلام عليكم ورحمة اللَّه وبركاته ..

نشكر لك اقتناءك كتابنا : « الكامل في أصول الدين لابن الأمير في اختصار الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني » ورغبة منا في تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ ، وباعتبار أن رأيك مهمٌّ بالنسبة لنا ، فيسعدنا أن ترسل إلينا دائمًا بملاحظاتك ؛ لكي ندفع بمسيرتنا سويًّا إلى الأمام .

*** فهيًّا مارس دورك في توجيه دفة النشر باستيفائك للبيانات التالية :-**

الاسم كاملًا : .... **الوظيفة** : ....

المؤهل الدراسي : .... **السن** : .... الدولة : ....

المدينة : .... حي : .... شارع : .... ص.ب : ....

هاتف : ☐☐☐☐☐☐☐ / ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐ e-mail :

- من أين عرفت هذا الكتاب ؟

☐ أثناء زيارة المكتبة ☐ ترشيح من صديق ☐ مقرر ☐ إعلان ☐ معرض

- من أين اشتريت الكتاب ؟

اسم المكتبة أو المعرض : .... المدينة : .... العنوان : ....

- ما رأيك في الكتاب ؟

☐ ممتاز ☐ جيد ☐ عادي (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في إخراج الكتاب ؟

☐ عادي ☐ جيد ☐ متميز (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في سعر الكتاب ؟ ☐ رخيص ☐ معقول ☐ مرتفع

(لطفًا اذكر سعر الشراء) .... العملة ....

عزيزي انطلاقًا من أن ملاحظاتك واقتراحاتك سبيلنا للتطوير وباعتبارك من قرائنا فنحن نرحب بملاحظاتك النافعة ... فلا تتوانَ ودَوِّن ما يجول في خاطرك : -

....

....

....

....

دعوة : نحن نرحب بكل عمل جاد يخدم العربية وعلومها والتراث وما يتفرع منه ، والكتب المترجمة عن العربية للغات العالمية - الرئيسة منها خاصة - وكذلك كتب الأطفال .

عزيزي القارئ أعد إلينا هذا الحوار المكتوب على e-mail:info@dar-alsalam.com

أو ص.ب ١٦١ الغورية - القاهرة - جمهورية مصر العربية

لنراسلك ونزودك ببيان الجديد من إصداراتنا